Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedestudesj53soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

LIII

VERSAILLES. — IMPRIMERIE CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

P
HeOrQS
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUANTE-TROISIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1907

436211
6.6.45

DS
101
R45
t.53

UNE AMBASSADE JUIVE A PERGAME

Parmi les documents officiels, concernant les rapports des Juifs avec le monde hellénique, que Josèphe a reproduits dans ses *Antiquités Juives*, le décret rendu par les Assemblées de Pergame[1] attire tout spécialement l'attention par ses dimensions d'abord et ensuite par son obscurité et les questions qu'il soulève. On n'est fixé ni sur son authenticité, ni sur sa date, ni sur sa signification véritable. Nous n'avons pas la prétention de donner à son sujet une solution définitive ; cependant nous voudrions en reprendre l'étude, car certains aspects de ce décret nous paraissent avoir été négligés jusqu'ici. On l'a surtout considéré du point de vue juif, en oubliant qu'en somme, c'est un décret rendu par une cité grecque et qu'il fallait peut-être tenter de le replacer dans la vie et dans l'histoire de la ville de Pergame. C'est ce que nous allons essayer de faire, en nous aidant de ce que nous savons de l'histoire de la capitale des Attalides et des renseignements que les inscriptions nous ont donnés sur son organisation.

Rappelons d'abord quel est l'objet de ce décret[2]. Des envoyés du grand-prêtre Hyrcan, venus à Rome pour demander au Sénat une action diplomatique en faveur des Juifs lésés par le roi Antiochus, reviennent d'Italie après avoir obtenu un Sénatus-consulte favorable. Ils passent, à leur retour, par la ville de Pergame, qui non seulement s'engage à respecter le Sénatus-consulte, mais encore promet d'envoyer à Hyrcan une ambassade spéciale.

Il faut d'abord nous demander si ce décret est authentique. La

1. Jos., *Ant.*, XIV, 10, 22 [247-255] (les chiffres entre crochets renvoient aux paragraphes de l'édition Naber).

2. Traduction dans les *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, traduites sous la direction de Th. Reinach, tome III, p. 251-252. — Traduction spéciale dans cette même Revue, Th. Reinach, *Rev. Et. juives*, 1899, p. 163 sq.

question mérite d'être posée, car, enfin, le sens critique de Josèphe, pas plus que sa probité d'historien, ne sont au-dessus de tout soupçon ; bien des documents reproduits dans les *Antiquités* continuent et continueront encore pendant longtemps à inquiéter les commentateurs [1]. Et l'authenticité du décret de Pergame ne découle pas nécessairement de celle des documents qui, dans l'ouvrage de Josèphe, le précèdent ou le suivent immédiatement : nous verrons, en effet, plus loin, que les rescrits de César, d'Antoine, de Dolabella, et les décrets des villes de l'Archipel et d'Asie Mineure, qui remplissent le chapitre x du livre XIV des *Antiquités*, n'appartiennent certainement pas à la même époque et ne font pas partie de la même série que le document dont nous parlons ; la place qu'il occupe dans l'œuvre de Josèphe, loin de nous garantir son authenticité, pourrait donc être pour nous une raison de plus d'en douter.

Si nous examinons maintenant ce texte en lui-même, et si nous commençons par en considérer la forme, nous ne serons pas au premier abord plus rassurés. L'allure générale du style est maladroite, obscure, à peine correcte [2] ; et, sans considérer comme des modèles de rédaction les traductions grecques des sénatus-consultes ou les décrets de l'époque hellénistique, nous devons cependant reconnaître que ces documents ont une autre allure et plus de clarté. D'autres formules, sans être fautives, sont bien surprenantes néanmoins, comme l'hyperbolique ἀρετὴ καὶ μεγαλοψυχία [253], au lieu de l'ordinaire εὐνοία, et surtout le terme ἐκκλησία, qui ne se rencontre jamais dans les inscriptions de Pergame, dont les rédacteurs emploient toujours le mot δῆμος ; ainsi que l'expression δημόσια γράμματα, au lieu du terme officiel Ἀρχεῖον [3].

D'un autre côté, certaines particularités du décret inspirent plus de confiance. Son intitulé est exact [4] ; le prytane est bien le magistrat éponyme de Pergame ; ce sont bien les stratèges qui intro-

1. Par exemple, la fameuse lettre des Spartiates au grand-prêtre Onias (*Ant.*, XIII, 5, 8 [166-170]) ; ou bien encore les rescrits d'Antiochus le Grand (*Ant.*, XII, 3, 3 et 4 [138-153]).

2. Noter la construction incorrecte περὶ τῶν κατὰ μέρη ἐμφανισάντων [249], proposition qui ne se rapporte à rien : — προστάσσω gouvernant le génitif : [251] τῆς τε βουλῆς ἡμῶν προσέταξεν ; — l'emploi déconcertant de certaines particules de liaison : [250] ἵνα τε μηδεὶς καὶ τὴν ἐν Ἰόπῃ δὲ φρουρὰν ; ὡς ἀμοίβας τε τὰς προσηκούσας ἀπολη-ψ(μενον, μεμνημένον τε ; — le § 250 est si mal rédigé qu'on ne sait pas encore comment construire la phrase καὶ τὴν ἐν Ἰόπῃ δὲ φρουρὰν ἐκβαλεῖν, que les uns rapportent à ἐξῇ, les autres à διὰ τὸ..., qui précède immédiatement.

3. Loi des Astynomes (*Ath. Mitt.*, 1902, p. 54, col. IV, l. 58 ; *Ath. Mitt.*, 1899, p. 88, n° 37 ; *Inschr. v. Perg.*, n° 591.

4. Ἐπὶ πρυτάνεως Κρατίππου μηνὸς Δαισίου πρώτῃ γνώμη στρατηγῶν [247].

duisent les propositions auprès des assemblées de la cité ; enfin, le mois de Daisios est effectivement un mois du calendrier en usage à Pergame. Si le décret n'était pas authentique, il faudrait supposer chez le falsificateur, quel qu'il soit, une connaissance de l'organisation municipale des cités helléniques (et en particulier de Pergame) qui serait fort surprenante chez un Juif de cette époque[1].

Mais, à notre avis, la meilleure preuve d'authenticité de ce document est le peu d'intérêt qu'il présente au point de vue des Juifs. Sans doute le Sénatus-consulte, qui en compose la première partie, leur est favorable ; mais on ne voit pas ce que le décret de Pergame y ajoute, sinon une ratification qui, à première vue du moins, et lorsqu'on n'essaye pas de replacer ce décret dans son époque, n'a aucune importance. Or, si l'on fabrique des documents, ce n'est pas pour le plaisir de faire des faux ; et si Josèphe — ou n'importe quel rédacteur juif — avait été l'auteur de ce décret, il l'aurait fait un peu plus avantageux pour Jérusalem. Il y a bien la mention de l'alliance qui unissait autrefois les ancêtres des Pergaméniens aux descendants d'Abraham ; mais il est bien invraisemblable qu'on ait imaginé ces circonstances compliquées, cette ambassade à Rome, ce vote des assemblées de Pergame, et tout ce long décret, pour y insérer cette misérable invention.

Notre document nous paraît donc authentique. Sans doute la forme sous laquelle il nous est parvenu n'est pas tout à fait celle sous laquelle il a été rédigé par la chancellerie de Pergame. Un décret envoyé de Pergame à Jérusalem[2], peut-être traduit du grec en araméen pour être rendu plus intelligible aux Juifs, retraduit ensuite de l'araméen en grec par Nicolas de Damas chez qui Josèphe l'a sans doute trouvé, un texte passant par tant d'intermédiaires risquait bien de ne pas nous arriver tout à fait intact. Les divers rédacteurs par les mains desquels il a passé manquaient sans doute de soin, peut-être même de probité : ils en ont gâché le style, ils n'en ont point copié fidèlement les formules[3] ; enfin, ils n'ont pas pu résister au plaisir de l'embellir et de le rendre plus

1. Chez Josèphe particulièrement, qui ignore les événements du monde hellénique lorsqu'ils ne se rapportent pas directement à l'histoire des Juifs (il ne connaît pas le nom de la bataille de Raphia : *Ant.*, XII, 3, 3 [131]).

2. Ceci est dit formellement : Ἵνα πέμψωσι πρὸς Ὑρκανὸν τὸ ἀντίγραφον τοῦ ψηφίσματος [254].

3. Ils ont peut-être été entraînés par leurs propres habitudes de langage ; les mots de δῆμος (dans le sens d'Assemblée du Peuple) et d'Ἀρχεῖον devaient être moins familiers à un Juif que ceux d'ἐκκλησία et de δημόσια γράμματα (ce que Cicéron, *Pro Flacco*, XXX, 73, parlant précisément des Archives de Pergame, appelle *publicæ litteræ*).

flatteur pour les Juifs et leur grand-prêtre. Mais s'ils en ont modifié la forme, ils n'en ont pas inventé le fond.

Il y a donc eu réellement un sénatus-consulte rendu à Rome en faveur des Juifs et un décret de Pergame ratifiant ce sénatus-consulte. Il s'agit maintenant de fixer la date de ces deux documents. Si l'on s'en tient rigoureusement aux indications données par le texte, il n'y a pas d'hésitation possible. C'est le grand-prêtre Hyrcan qui a envoyé l'ambassade, et il réclame l'assistance des Romains contre le roi Antiochus, fils d'Antiochus. Or, si l'on écarte les roitelets de Commagène, dont il ne peut naturellement pas être question ici, et le dernier des Séleucides, Antiochus XIII, faible jouet des Romains et incapable de faire jamais le moindre tort aux Juifs de Jérusalem [1], le souverain dont il est question ici est évidemment le roi de Syrie Antiochus IX Cyzicène (113-95), fils d'Antiochus VII Sidétès, et contemporain d'Hyrcan Ier (135-104). La plupart des historiens qui se sont occupés de ce décret [2] ont adopté cette date, qui permet de conserver sans aucun changement le texte de Josèphe. Nous allons voir qu'elle n'est pas aussi satisfaisante qu'elle le paraît au premier abord, et qu'il faut, pour l'accepter, passer par dessus beaucoup d'invraisemblances historiques.

Ritschl [3] et Mendelssohn [4] ont déjà fait remarquer qu'il est bien étrange que les Juifs aient eu besoin de l'intervention des Romains contre Antiochus Cyzicène. Josèphe lui-même nous a raconté les insuccès de ce roi, contre lequel Hyrcan n'eut aucune peine à maintenir son indépendance. Absorbé pendant vingt ans (116 à 96) par une lutte stérile contre son demi-frère Antiochus Grypos [5], ce

1. De toute façon, le décret de Pergame n'est donc pas à sa place au milieu des autres documents, tous du premier siècle, qui remplissent le chap. x du livre XIV. Il y a été sans doute attiré par les décrets des autres cités grecques (Délos, Sardes, Éphèse, Halicarnasse).

2. Niese, *Hermes*, VI, p. 477-483, et *Geschichte der Mak. Reich.*, III, 371 : — Gutschmid, *Kleine Schriften*, IV, p. 352 : — Unger, *Sitzungber. der Munch. Akad.*, 1895, p. 592 sqq. : — Reinach, *Rev. Et. juives*, 1899, p. 163 ; — Bevan, *The house of Seleucus*, t. II, p. 303 ; — Wilcken dans Pauly-Wissowa, art. *Antiochus* IX, p. 2483 ; — Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes*, I², p. 262-3, note, n'ose pas se prononcer.

3. *Rhein. Museum.*, XXVIII, p. 599 sqq.

4. *Acta societ. phil. Leips.*, V, p. 89 sqq., et *Rhein. Museum*, XXXII, p. 250.

5. Josèphe, *Ant.*, XIII, 10. Ce récit donne l'impression que c'était Antiochus Grypos, fils de Démétrios, qui était considéré comme le souverain légitime de la Syrie, et dans ce cas les termes du décret de Pergame, Ἀντ. βασιλεὺς Ἀντ. υἱός, ne lui seraient même pas applicables. — M. Bevan (*loc cit.*) a même cru trouver dans des inscriptions de Chypre (*Herm.*, 1894, p. 436 sqq.) et de Délos (*B. C. H.*, 1884, p. 105) la preuve que c'était bien Grypos que les Romains considéraient comme le roi légitime ; mais les textes cités n'autorisent pas une pareille conclusion.

prince semble avoir traversé la Judée plutôt comme un malheureux chef de bandes que comme un roi victorieux. Une première tentative qu'il fit pour secourir les Samaritains, ses alliés, assiégés par les fils d'Hyrcan, se termina par une défaite qui ressemble à une déroute[1]. Une seconde expédition, malgré les 6,000 hommes envoyés par Ptolémée Lathyros, ne fut qu'une piteuse campagne de guérillas : le roi évitait les batailles rangées[2] ; il finit par abandonner la partie et par confier sa troupe à deux généraux dont l'un fut battu et l'autre le trahit. La mort d'Antiochus Grypos (96) n'améliora pas sa situation ; il vit succéder à son frère son neveu Séleucus, qui lui infligea en 95 la défaite où il mourut.

Sans doute, dans toute cette histoire, c'est Josèphe qui nous sert de guide, et Josèphe, nous l'avons rappelé, est sujet à caution. Mais si l'on a raison de se défier de lui lorsqu'il parle des victoires d'Israël sur un ennemi redoutable (Antiochus Epiphane, par exemple), il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit d'un adversaire impuissant sur lequel on remporte des succès faciles. Ce qui ressort du chapitre x du livre XIII des *Antiquités*, ce n'est pas la valeur des armées d'Hyrcan, mais bien plutôt la faiblesse d'Antiochus, sur laquelle Josèphe n'aurait eu aucune raison d'insister, si elle n'avait pas été réelle. Nous savons, par ailleurs, quel souverain pitoyable était cet Antiochus Cyzicène, l'un des plus tristes représentants de la décadence des Séleucides. Non pas qu'il manquât de courage : c'est la dernière qualité que conservèrent ces Macédoniens dégénérés. Diodore[3] nous raconte ses escapades nocturnes, où, accompagné seulement de deux ou trois serviteurs, il partait à la chasse aux fauves et aux sangliers. Mais il manquait d'énergie et de sérieux. Il avait, en particulier, la passion des automates, et il préférait ces coûteux enfantillages « aux hélépoles et aux machines de guerre qui auraient pu lui rendre de si grands services[4] ». Ce n'est pas avec ses jouets mécaniques qu'il aurait pu prendre les places-fortes et les territoires dont les Juifs, dans le décret de Pergame, demandent la restitution[5].

1. *Ant.*, XIII, 10, 2 : διωχθεὶς δ' ἀχρὶ Σκυθοπόλεως ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν διέφυγε.

2. *Ibid.* : ἐπόρθει τὴν Ὑρκανοῦ χώραν... λῃστρικῶς, μάχεσθαι μὲν αὐτῷ κατὰ πρόσωπον οὐ τολμῶν.

3. Diodore, XXXV, 34.

4. Diodore, *loc. cit.* : Ἐπετήδευσε δὲ καὶ νευροσπαστεῖν καὶ δι' αὐτοῦ κινεῖν ζῷα πενταπήχη κατάχρυσα καὶ κατάχρυσα καὶ ἕτερα πλείονα τοιαῦτα μηχανήματα. Οὐκ εἶχε δὲ ἑλέπολεις οὐδὲ ὀργάνων πολιορκητικῶν κατασκευὴν ἃ καὶ δόξαν μεγάλην καὶ χρείας ἀξιολόγους ἂν παρέσχετο.

5. Et il s'agit bien, dans ce décret, de conquêtes faites par Antiochus lui-même (ὅπως τε φρούρια καὶ λιμένας καὶ χώραν, καὶ εἴ τι ἄλλο ἀφείλετο αὐτῶν, ἀποδοθῇ).

Si, maintenant, nous envisageons les faits du point de vue de Pergame, il nous paraîtra tout aussi difficile de placer ce document à l'époque d'Antiochus Cyzicène. A ce moment, en effet, c'est-à-dire après 116, le royaume des Attalides est, depuis dix-sept ans, une province romaine. Le testament d'Attale a été ratifié, la révolte d'Aristonicus a été réprimée, la province d'Asie est organisée, et les spéculateurs italiens en commencent le pillage méthodique. Or, le texte du décret que nous étudions nous donne l'idée d'un état de choses tout différent. Pergame y parle en cité libre, alliée des Romains [1]. Le Sénat et le Peuple y règlent, sur la proposition des stratèges, une question de politique étrangère. Parmi les nombreuses inscriptions de Pergame que nous possédons aujourd'hui, aucune ne nous permet de supposer que le gouvernement romain ait laissé à cette cité une pareille initiative, ni qu'il l'ait autorisée, après la révolte d'Aristonicus, à s'intituler l'alliée des Romains [2]. Et si, après cette date, Rome avait voulu imposer à Pergame une attitude politique, c'est par ses fonctionnaires, proconsuls ou légats, et non par l'intermédiaire de l'énigmatique Lucius Pettius [3], qu'elle aurait fait connaître sa volonté. La formule même du début du décret, qui exalte la générosité des Romains, « défenseurs du genre humain et bienfaiteurs de leurs alliés », s'appliquerait mal à une époque où les nouveaux maîtres de Pergame venaient de s'approprier le trésor des Attalides et mettaient l'Asie au pillage [4].

Ainsi, du point de vue des rois de Syrie comme du point de vue de Pergame, il nous paraît impossible de placer notre décret au temps d'Antiochus Cyzicène. Si, au contraire, nous admettons, avec Ritschl et Mendelssohn, une erreur de transcription [5], et si

1. σύμμαχοι ὄντες Ῥωμαίων, qu'on a voulu, il est vrai, corriger en συμμάχων ὄντων, rapporté à Ἰουδαίων.

2. On trouve parfois chez les historiens modernes que Pergame fut traitée en ville libre même après la mort d'Aristonicus et l'organisation de la province romaine d'Asie (Foucart, *Formation de la province romaine d'Asie*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscr.*, tome XXXVII (1903), p. 38. — Niese, *Gesch. der Mak. Staate*, III, p. 371). Mais c'est précisément sur ce décret de Josèphe que l'on se fonde.

3. C'est ainsi que nous le désignons, faute de mieux. Le nom de Pettius ne se trouve pas, à notre connaissance, dans l'onomastique latine. Mendelssohn (*loc. cit.*, p. 223) pense qu'il faut lire Petilius ou Pedius.

4. Ἐπεὶ οἱ Ῥωμαῖοι κατακολουθοῦντες τῇ τῶν προγόνων ἀγωγῇ τοὺς ὑπὲρ τῆς κοινῆς ἁπάντων ἀνθρώπων ἀσφαλείας κινδύνους ἀναδέχονται καὶ φιλοτιμοῦνται τοὺς συμμάχους καὶ φίλους ἐν εὐδαιμονίᾳ καὶ βεβαίᾳ καταστῆσαι εἰρήνῃ. [247].

5. Il n'est même pas nécessaire d'en rendre responsables les copistes des manuscrits. Ce ne serait pas, nous l'avons vu, la première inexactitude de notre texte, et les nombreux intermédiaires par lesquels il a passé avant d'arriver à Josèphe suffisent à expliquer cette faute.

nous lisons comme eux, au lieu de Ἀντίοχος Ἀντιόχου υἱός[1], Ἀντίοχος Δημητρίου υἱός, nous aurons alors affaire, non plus à Antiochus IX, mais à son père, Antiochus VII Sidétès, le dernier grand roi de Syrie.

Ici, nous n'avons plus besoin de corriger l'histoire et de supposer des victoires là où l'on ne nous parle que de défaites. Nous savons[2] que dans la quatrième année de son règne, qui était en même temps la première année du pontificat d'Hyrcan Ier, c'est-à-dire en 135[3], Antiochus Sidétès envahit la Judée, assiégea Jérusalem et s'en empara au bout d'un siège d'un an[4]. Il montra, après sa victoire, une clémence inattendue : déjà, pendant le siège, il avait manifesté le plus grand respect pour les habitudes religieuses des Juifs en leur envoyant, pour la fête des Tabernacles, des victimes et des parfums : après la capitulation, il renonça à établir à Jérusalem une garnison et se contenta d'exiger des otages.

Sans doute, nous croyons, avec Unger et Gutschmid, que cette conduite mesurée d'Antiochus s'explique très bien par des raisons de prudence, et qu'il est inutile d'admettre ici une intervention romaine. Si le roi de Syrie a respecté les convictions religieuses des Juifs, s'il n'a pas installé de garnison dans l'Akra, c'est parce qu'il se souvenait de ce qui s'était passé du temps d'Antiochus Epiphane, et qu'il ne voulait pas pousser à bout un peuple qui pouvait mettre tant de furie dans son désespoir. Mais nous croyons aussi qu'Hyrcan ne devait pas se contenter de ces conditions déjà fort honorables. Désireux de faire d'Israël un véritable état autonome, il ne lui suffisait pas de voir Jérusalem débarrassée des soldats syriens. Il lui fallait des avantages positifs : un territoire, des forteresses pour le défendre, des ports pour en exporter les produits, des privilèges douaniers pour en développer le commerce : toutes choses qu'Antiochus n'était sans doute pas disposé à lui rendre. Et c'est ici, croyons-nous, que doivent se placer l'action diplomatique d'Hyrcan et l'intervention de Rome. C'est pour obtenir

1. L'hypothèse de Ritschl (βασιλεὺς Ἀντιόχου υἱός, faute de copie pour βασιλεὺς Ἀντιοχέων. Cf. Πτολεμαῖος ὁ Ἀλεξανδρέων βασιλεύς) est ingénieuse, sans être certaine.

2. Jos., *Ant.*, XIII, 8, 2 ; Diodore, XXXIV, frg. 1 ; Justin, XXXVI, 1 ; Eusèbe, I, 255.

3. En général, on admet la date de 134. Mais si Antiochus a commencé à régner en 138 et si le siège de Jérusalem a commencé, comme nous le dit Josèphe, en novembre (δυομένης πλειάδος), c'est en novembre 135 qu'il faut le faire débuter. C'est, d'ailleurs, la date adoptée par Wilcken (Antiochus VII dans Pauly-Wissowa, p. 2479). Quant à l'indication de la 3e année de la 162e Olympiade, donnée par Josèphe et par la version arménienne d'Eusèbe (*loc. cit.*), elle est inadmissible, puisqu'elle nous conduit en 130-129, date à laquelle Antiochus part pour l'expédition des Parthes, où il devait être tué.

4. La capitulation eut lieu peu de temps après la fête des Tabernacles (Jos., *loc. cit.*), c'est-à-dire en octobre ou novembre 134.

ces avantages que le grand-prêtre a envoyé auprès du Sénat l'ambassade dont parle le décret de Pergame.

On rapproche, en général, et avec raison, cette ambassade de celle dont il est question dans le sénatus-consulte reproduit par Josèphe au livre XIII des *Antiquités* (9, 2). Et, en effet, dans ce texte comme dans le décret que nous étudions, il est question des villes, ports et citadelles qu'Antiochus devra rendre aux Juifs. Mais ce sénatus-consulte du livre XIII paraît avoir été rendu un certain temps après l'invasion de la Judée [1], peut-être même après la mort du roi de Syrie [2]. D'autre part, il y est question d'un premier sénatus-consulte en faveur des Juifs, dont Antiochus n'avait pas tenu compte [3]. Il y aurait donc eu deux ambassades : la première (décret de Pergame) envoyée par Hyrcan lorsque Antiochus Sidétès envahit la Judée, peut-être aussi pendant le siège de Jérusalem ou peu de temps après la capitulation [4], la seconde (XIII, 9, 2) envoyée plus tard à la fin du règne, ou même après la mort d'Antiochus Sidétès [5].

La seconde ambassade semble, d'ailleurs, avoir exprimé ses revendications avec plus d'énergie et de précision. La première avait demandé qu'Antiochus « ne fît pas de tort aux Juifs » ; elle avait réclamé, mais sans entrer dans le détail, la restitution des conquêtes d'Antiochus, des privilèges douaniers [6], et la suppression de la

1. ὅσας πόλεις ...ἔλαβεν Ἀντίοχος [261]: τὰ κατὰ τὸν πόλεμον ἐκεῖνον ψηφισθέντα [262].

2. C'est ce que paraît indiquer la place qu'occupe ce sénatus-consulte dans l'œuvre de Josèphe ; aussitôt après la mort d'Antiochus Sidétès, Hyrcan fait une expédition en Syrie, en même temps qu'il « renouvelle l'alliance avec Rome », c'est-à-dire qu'il combine une action diplomatique à une démonstration militaire.

3. Ὅσας πόλεις ἔλαβεν Ἀντίοχος... παρὰ τὸ τῆς συγκλήτου δόγμα: — τὰ... ψηφισθέντα παρὰ τὸ τῆς συγκλήτου δόγμα.

4. C'est là un point qu'il est difficile de déterminer, et sur lequel il serait cependant utile d'être fixé. Il se peut que les mots du décret de Pergame : ὅπως μηδὲν ἀδικῇ Ἀντίοχος... Ἰουδαίους, soit une allusion à l'investissement de Jérusalem : mais cela n'est pas certain ; en tous cas, cette phrase semble indiquer que les hostilités durent encore.

5. Les deux ambassades n'ont point la même composition, ce qui prouve qu'elles ne doivent pas être confondues ; mais elles ont un membre commun, Apollonios fils d'Alexandre, ce qui indique qu'elles ne sont pas séparées par un grand intervalle de temps.

6. Nous avouons que nous ne comprenons pas mieux que ceux qui nous ont précédés la phrase : καὶ ἐξῇ αὐτῶν ἐκ τῶν λιμένων μηδ' ἐξάγειν. Le texte, dans son état présent, est inadmissible ; mais il ne gagne rien, ni à la correction de Gutschmid (ἐξῇ αὐτῷ = Antiochus — qui priverait les ports de Judée d'un client, sans gêner beaucoup celui-ci), — ni à celle d'Unger (καὶ ἐξῇ αὐτοῖς ἐκ τῶν λιμένων ἡμῶν...), qui suppose, chose bien invraisemblable, que les Juifs du temps d'Hyrcan venaient acheter du blé (de Sicile, sans doute) à Rome ! Peut-être faudrait-il lire καὶ ἐξῇ αὐτῶν ἐκ τῶν λιμένων ἡμῖν ἐξάγειν : les Romains auraient profité de l'ambassade des Juifs pour obtenir des facilités dans l'exploitation des produits de Syrie.

garnison de Joppé [1]. La seconde ne laisse plus les choses dans le vague; elle demande la restitution de Joppé, des Ports, de Gazara, des Sources [2]; l'interdiction, pour les soldats d'Antiochus, de traverser leur territoire et celui des populations qui leur sont soumises (ce qui marque un progrès territorial de l'Etat juif) ; enfin l'annulation des mesures prises par Antiochus [3]. Les prétentions d'Hyrcan avaient grandi, en même temps que sa puissance.

Ainsi, au point de vue de l'histoire de la Syrie, il nous semble que le texte que nous étudions convient beaucoup mieux aux premières années d'Antiochus Sidétès qu'au temps d'Antiochus Cyzicène. Mais ce document a, en quelque sorte, deux faces, et nous allons voir maintenant si, du point de vue de Pergame, l'hypothèse que nous défendons peut aussi se soutenir.

Si, comme nous l'avons dit plus haut, c'est au moment de l'expédition de Syrie, ou immédiatement après la prise de Jérusalem qu'Hyrcan envoya sa première ambassade à Rome, c'est-à-dire entre 135 et 132, c'est sans doute entre 134 et 131 que cette ambassade, revenant d'Italie, passa par Pergame. Tout d'abord, la date de 133-132 doit être écartée ; nous connaissons en effet, pour cette année, un décret de Pergame [4] ; le magistrat éponyme y est nommé ; et ce n'est ni le Kratippos de notre texte, ni même un prytane, mais un prêtre [5] du nom de Ménestratos

Restent les années 134-133 ou 132-131, c'est-à-dire la dernière année du règne d'Attale III, ou la première année qui suit sa mort; et nous avouons qu'entre ces deux dates il nous paraît fort difficile de nous décider. Rien ne s'oppose à ce que nous placions ce décret dans la dernière année d'Attale III. Il ne faut pas croire que ce document ne puisse être attribué à l'époque royale, parce que le roi n'y est pas nommé ; nous connaissons un grand nombre de

1. Sur la localisation de ces noms, cf. Isid. Lévy, *Rev. Et. juives*, 1899. p. 277 sqq.

2. Nous ne croyons pas, en effet, avec Unger, que la phrase καὶ τὴν ἐν Ἰόπῃ δὲ φρουρὰν ἐκβαλεῖν dépende de διὰ τὸ..., et qu'il s'agisse d'un service rendu par Ptolémée aux Juifs; rien n'autorise une pareille interprétation.

3. C'est ainsi, croyons-nous, qu'il faut entendre la phrase : τὰ κατὰ τὸν πόλεμον ἐκεῖνον ψηφισθέντα ὑπ' Ἀντιόχου.. ἄκυρα γένηται. Si même on n'accepte pas le terme ψηφισθέντα, assez étrange en effet, s'il est question de décisions royales, le mot ἄκυρα n'en indique pas moins qu'il s'agit de mesures prises (et non pas de razzias opérées, comme l'indiquerait la correction de Naber, λεηλαθέντα).

4. *Inschr. von Pergamon* n° 249.

5. L. 1 : Ἐπὶ ἱερέως Μενεστρά[του] τοῦ Ἀπολλοδώρου. Les événements exceptionnels de l'année 133 expliquent peut-être cette dérogation aux usages de Pergame. — L'inscription n'indique pas le dieu dont Ménestrate est prêtre ; peut-être est-ce Dionysos Kathegemon, si étroitement uni à la famille royale de Pergame (cf. Prott, *Dionysos Kathegemon* dans *Ath. Mitteil.*, 1902, p. 161 sqq.).

décrets de Pergame, antérieurs à 133, réglant des questions d'administration intérieure et même de politique extérieure, où le roi n'est pas nommé non plus, mais simplement représenté par les stratèges [1]. D'autre part, on s'expliquerait bien à cette époque la présence et le rôle de Lucius Pettius. Le testament d'Attale a toujours beaucoup étonné les historiens; on en avait même mis en doute l'authenticité et il a fallu qu'on en découvrît la mention épigraphique pour couper court à toute discussion [2]. Mais, si la réalité en est reconnue, on ne se rend pas encore bien compte des raisons qui ont pu pousser Attale à un pareil acte. Si cependant l'on admet qu'il ait été circonvenu, vers la fin de sa vie, par des personnages comme ce Lucius Pettius, qui n'avaient pas de titre officiel, mais qui, par leur prestige personnel (ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός) et grâce à la puissance de Rome qu'on sentait derrière eux, pouvaient parler en maîtres (προσέταξεν) à Pergame, on se rendra compte des moyens par lesquels Attale a pu être amené à prendre cette décision [3].

D'autre part, il se peut aussi que le décret ait été rendu seulement après 132, dans la période troublée qui s'étend entre la mort d'Attale et l'organisation définitive de la province. A cette époque, Pergame est encore une ville libre, conformément au testament d'Attale [4]; il n'est pas impossible que le Sénat l'ait autorisée à se nommer l'alliée des Romains et lui ait laissé un semblant d'initiative dans les questions de politique étrangère. On a dit que la révolte d'Aristonicus aurait empêché les ambassadeurs juifs de se rendre à Pergame [5]. Mais, comme l'a bien montré M. Foucart [6], cette guerre ne semble pas avoir atteint Pergame, malgré les inquiétudes de l'année 133, et n'empêcha pas les Romains d'y venir en paix : Scipion Nasica y mourut en 132 [7], Licinius Crassus

1. Sur des questions de politique extérieure réglées sans l'intervention apparente du roi : *Inschr. von Pergamon*, nos 5 et 245.

2. *Inschr. von Pergamon*, no 249. — Cf. Foucart, *loc. cit.*, p. 2 sqq.

3. C'est l'époque où les Romains semblent inspirer aux populations helléniques la plus grande sympathie : on pouvait encore croire à leur désintéressement. Cf. *C. I. G.*, 2561 *b* (*Inschr. von Magnesia*, no 105) : c'est une inscription trouvée à Magnésie du Méandre, où est exposée la convention entre deux villes de Crète, après arbitrage des Pariens et intervention officieuse des Romains, vers 135, d'après les derniers éditeurs; la date 116-106 donnée par Bœckh est peu vraisemblable) : ce sont presque les mêmes formules laudatives que dans le décret de Pergame : l. 18 τῆς δὲ συγκλήτου στοιχούσης τῇ παρ' ἑαυτῇ πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους ὑπαρχούσῃ δικαιοσύνῃ; — l. 23 : τοῖς ὑπὸ Ῥωμαίων τῶν κοινῶν εὐεργέτων διὰ παντὸς γραφομένων.

4. *Inschr. v. Pergamon*, 249, l. 4 : ἀπολέλοιπεν τὴν πατρίδα ἡμῶν ἐλευθέραν.

5. Th. Reinach, *loc. cit.*, p. 164.

6. Foucart, *loc. cit.*, p. 26.

7. Plut., *Tiber. Gracch.*, 21 ; Val. Max., V, III, 2 ; Cic., *Pro Flacc.*, 3. — Il est probable que les cinq commissaires dont parle Strabon (XIV, 1, 38) séjournèrent à Per-

y fit un séjour en 131[1]. Rien ne s'oppose donc à ce que l'ambassade juive y ait passé à la même époque.

Mais on peut se demander, — et la question se pose de toute façon, quelle que soit la date que l'on adopte, — pourquoi les envoyés d'Hyrcan se rendirent, en revenant d'Italie, à Pergame, qui ne semble vraiment pas être sur le chemin de Jérusalem. Le détour nous paraîtrait peut-être moins grand si nous connaissions la route par laquelle, au second siècle, les commerçants ou les diplomates allaient de Rome en Syrie. Il est probable cependant que l'itinéraire des ambassadeurs d'Hyrcan ressembla à celui que devaient suivre plus tard les fonctionnaires romains pour aller de Rome, sinon en Syrie, du moins dans l'extrémité sud-est de l'Asie-Mineure, en Cilicie[2]; traversant la Grèce d'Actium à Athènes, ils quittèrent le Pirée pour se rendre, non pas en Judée, mais sur le point le plus rapproché de la côte d'en face, à Ephèse par exemple ou à Milet. Une fois arrivés là, il n'est pas difficile d'imaginer les raisons qui ont pu les déterminer à remonter jusqu'à Pergame. D'abord, si notre première hypothèse est juste, et si notre décret date vraiment de l'époque royale, il n'est pas impossible qu'ils aient obéi à des instructions officieuses du Sénat : l'activité et l'énergie d'Antiochus Sidétès pouvaient inquiéter les Romains; ils ont craint de retrouver en lui un second Antiochus-le-Grand; ils ont pu, dans ce cas, essayer de créer, par mesure de précaution, des relations d'amitié entre les deux États de l'Asie occidentale les plus capables de causer des embarras au roi de Syrie et d'entraver ses projets, c'est-à-dire le royaume de Pergame et l'État juif. D'autre part, en dehors de la politique romaine, les privilèges douaniers que les envoyés d'Hyrcan avaient obtenus et dont seul le roi d'Égypte ne devait pas subir les conséquences, intéressaient les grandes villes commerciales de l'Asie-Mineure, et il était tout naturel de les informer des nouveaux tarifs qui allaient entrer en vigueur. Enfin, il devait y avoir des Juifs dans la capitale des Attalides; deux générations après les événements dont nous parlons, Cicéron[3] range Pergame parmi les villes d'Asie-Mineure qui envoyaient leur contribution annuelle pour la reconstruction du temple; et l'ambassade d'Hyrcan, débarquant sur la côte asiatique, a pu

game vers la même époque : il se pourrait, dans ce cas, que Lucius Pettius soit l'un d'eux.

1. Quint., XI, II, 50; Val. Max., VIII, 7.
2. Cic., *ad Att.*, V, 8 sqq.
3. Cic., *Pro Flacco*, XXVII, 68.

profiter de l'occasion pour aller rendre visite à la colonie israélite de Pergame.

C'est même ainsi qu'il faut, croyons-nous, expliquer un élément de notre décret qui est jusqu'ici resté incompréhensible. Le porte-parole des Juifs devant les Assemblées de Pergame n'est aucun des ambassadeurs qui ont été nommés au début du document : c'est un certain Théodore, dont on n'a pas encore parlé. C'est lui qui transmet au Sénat et au Peuple le Sénatus-consulte de Rome[1] ; c'est lui qui propose aux Assemblées de Pergame l'alliance d'Hyrcan, et qui justifie cette proposition en exposant les vertus et la générosité de l'ethnarque des Juifs ; c'est lui, enfin, qui obtient des Pergaméniens l'envoi d'une ambassade à Jérusalem. Ce Théodore, dont le nom surgit ainsi au milieu du décret, a beaucoup intrigué les historiens ; et, comme il n'en a pas été question dans la première partie de notre document, certains ont supposé[2] que nous nous trouvions en présence de deux décrets plus ou moins bien fondus par Josèphe. Il nous paraît inutile de recourir à cette hypothèse compliquée. Si Théodore n'est pas nommé parmi les membres de l'ambassade, c'est qu'il n'en faisait pas partie ; s'il se présente à nous comme un personnage déjà connu, et qu'on n'a pas besoin de désigner autrement[3], c'est que c'était un habitant de Pergame, et sans doute un Juif domicilié en cette ville, membre influent de la colonie israélite, en bons termes avec le gouvernement, tout désigné, par conséquent, pour représenter ses compatriotes auprès des Assemblées. Son zèle oratoire l'entraîna assez loin[4], et c'est lui, semble-t-il, qu'il faut rendre responsable de la belle invention qui termine le décret. La parenté des gens de Pergame avec les Juifs du temps d'Abraham est une de ces extraordinaires affirmations que les Juifs de cette époque ont lancées avec tant de sérieux[5] ; il est impossible de dire ce qu'il y avait à l'origine de

1. Il est aussi porteur d'une lettre, ἐπιστολή, dont on ne nous nomme pas l'auteur. Est-ce une lettre de Lucius Pettius, qui aura trouvé plus digne de la majesté du peuple romain de ne pas paraître lui-même devant les Assemblées et de s'y faire représenter par Théodore ? Est-ce une lettre où Hyrcan propose son alliance ? Il est probable, en effet, que Théodore ait eu un document officiel pour appuyer sa proposition ; et la mention de cette lettre, ὁ τὴν ἐπιστολὴν ἡμῖν ἀποδοὺς, lorsque Théodore demande aux strateges l'envoi de la copie du décret, et d'une ambassade, nous porterait à adopter cette seconde hypothèse.

2. Mendelssohn, *loc. cit.*, p. 156.

3. On ne lui donne même pas de patronymique.

4. ποιησάμενος μετὰ πολλῆς σπουδῆς τοὺς λογούς.

5. Cf. la parenté des Juifs avec les Spartiates, indiquée, non pas une, mais plusieurs fois : Jos., *Ant.*, XIII, 5, 8 ; — Macchab., I, XII, 5 ; II, V, 9 ; le dernier passage surtout parce qu'il semble en parler comme d'un fait si bien connu qu'on n'a même pas besoin d'y insister.

cette légende[1] : peut-être n'y avait-il rien; elle s'est présentée à Théodore, dans la chaleur de son discours, comme un bon argument à donner pour la proposition d'Hyrcan. Quant aux Pergaméniens, citoyens d'une ville neuve et sans histoire, ils ne devaient pas être très difficiles quand il s'agissait de leur passé, et l'affirmation d'une parenté qui leur donnait, en quelque sorte, des titres de noblesse et qui faisait remonter leurs origines à l'époque fabuleuse du Père des Hébreux, n'était sans doute pas pour leur déplaire. Qu'ils aient prétendu en trouver la preuve dans leurs archives, ou que ce soit là une naïve invention de Josèphe, c'est ce qu'il est naturellement impossible de décider.

Nous avons dit tout à l'heure — et c'était une des raisons qui nous faisaient croire à l'authenticité de ce document — que, considéré du point de vue de Jérusalem, le décret de Pergame n'était pas d'un très grand intérêt; les Juifs n'obtiennent de Pergame que l'acceptation du Sénatus-consulte et une vague promesse d'ambassade. Mais, si l'on accepte pour ce texte la date que nous avons indiquée et les hypothèses que nous avons proposées, on voit quel en est l'intérêt pour l'histoire de Pergame. Il nous reporte à l'époque où les Romains d'une part, les Juifs de l'autre, commencent à s'insinuer dans la capitale des Attalides; les uns, assez puissants pour en diriger officieusement la politique tout en respectant les formes républicaines de la cité; les autres, assez considérés pour être introduits dans les Assemblées, pour y prendre la parole et pour en obtenir des décrets avantageux et flatteurs pour leurs frères de Jérusalem.

J. Hatzfeld.

1. L'hypothèse de Gutschmid (*Kleine Schriften*, *loc. cit.*) (les Kétéens dont parle Homère (O, 521), premiers habitants de la Troade, identifiés avec les Hétéens de la Genèse, XXIII, 3, 4) est ingénieuse et ressemble bien aux calembours étymologiques dont l'exégèse biblique est si coutumière ; mais il est impossible d'en vérifier l'exactitude.

LA DÉFENSE

D'ÉLEVER DU MENU BÉTAIL EN PALESTINE

ET QUESTIONS CONNEXES

La défense d'élever des moutons et des chèvres en Palestine est une singularité de la législation rabbinique qui n'a d'analogie dans aucun pays. C'est chez les Juifs qu'on s'attendrait le moins à trouver une pareille loi, eux dont la vie était unie par de si multiples liens à celle des pasteurs. L'Écriture est pleine des tableaux les plus charmants de la vie pastorale [1]; Abraham, Isaac et Jacob possédaient de riches troupeaux et étaient eux-mêmes pasteurs; c'est comme bergers que les frères de Joseph reçoivent le pays de Gochen pour s'y établir, et deux grandes tribus, Ruben et Gad, préfèrent rester à l'est du Jourdain, dans une région toute proche du désert, uniquement à cause des pâturages que réclament leurs nombreux troupeaux. Moïse, le grand législateur, reçoit la révélation du Horeb pendant qu'il mène paître le bétail de Jéthro; David, le grand roi, est enlevé à ses brebis pour devenir le pasteur de son peuple; un prophète même, Amos, exerçait l'état de bouvier, et les prophéties, ainsi que toutes les parties poétiques de la Bible, sont remplies de comparaisons et d'images empruntées à la vie pastorale. A son tour, la tradition industrieuse s'est plue à embellir la fonction pastorale d'un Moïse ou d'un David d'autres traits encore qui porteront toujours un glorieux témoignage en faveur des idées du peuple juif [2].

1. La vie animale dans la Bible fait l'objet d'une belle description de E. Heilbronn, *Das Tier Iehovahs*, Berlin, 1905.

2. Pour Moïse considéré comme bon pasteur v. *Exod. r.*, II, 2; *ibid.*, pour David; cf. *Yalkout*, II, § 823, f° 115 *a*; *Midrasch Tehillim*, LXXVIII, 21 (p. 357, Buber); Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, p. 513; *Neue Beiträge*, p. 161. Dans un recueil ms. appartenant à M. E. Adler, de Londres, se trouve un מדרש על דור עשירי qui contient encore plus de détails sur Moïse glorifié comme bon pasteur.

Ce sont là des conceptions qui non seulement dominent l'âme du peuple, mais qui exercent encore une profonde action sur sa vie religieuse; qu'on se rappelle seulement les sacrifices quotidiens et des fêtes, les dîmes et autres redevances sacerdotales, la distinction rituelle entre les animaux ou les aliments purs et impurs, et bien d'autres traits.

Comment donc a pu s'introduire chez un tel peuple l'interdiction d'élever du menu bétail, c'est-à-dire des moutons et des chèvres? Avant d'examiner ce point, nous allons essayer d'expliquer quelques cas analogues de la vie des Juifs en Palestine, à l'époque talmudique, avec l'espérance de projeter ainsi, du même coup, quelque lumière sur la question principale.

I. — La défense d'élever des porcs.

Nous nous trouvons d'abord en présence de l'interdiction visant l'élève des porcs. La Mischna s'exprime ainsi à ce sujet : « Un Israélite ne doit élever nulle part de porcs[1]. » Ce « nulle part » s'explique par les autres cas énumérés dans la même Mischna et dans lesquels il est fait une différence entre Jérusalem et d'autres localités, entre la Palestine et la Syrie ou l'étranger; quant aux porcs, ils ne peuvent être élevés en aucun lieu. Le mot « Israélite » n'est pas superflu non plus, car la défense précédente ne visait que le prêtre[2].

Si nous cherchons la raison de cette disposition, le Talmud de Babylone[3] nous offre comme motif un fait historique survenu pendant la guerre civile qui mit aux prises Hyrcan II et Aristobule II. On raconte qu'un jour les partisans d'Aristobule[4] firent monter sur la muraille de la ville un porc pour servir au sacrifice quotidien, et c'est sous l'impression de ce sacrilège qu'on proclama : « Maudit

1. *Baba Kamma*, VII, 1 : לא יגדל ישראל חזירים בכל מקום. Ce לא יגדל dit à propos du porc et du chien n'a pas le même sens que le mot אין מגדלין dit peu avant à propos du menu bétail et des poules. Rabbinovicz, *ad locum*, ne signale aucune variante, et pourtant il y a celle de אין מגדלין dans la formule du Talmud babylonien (82 *b*).

2. Les Tossafot ont le mot אדם ; c'est aussi la leçon d'Alfasi et de quelques manuscrits, v. *Dikdoukê Soferim*, *ad locum*. Dans le cas du chien on lit également אדם. Néanmoins, le mot ישראל est tout à fait à sa place à cause de כהנים qui précède.

3. *Baba Kamma*, 82 *b*.

4. D'après cette relation, Hyrcan était l'assiégé, Aristobule l'assiégeant ; mais il faut intervertir les rôles, comme font avec raison les textes parallèles. Cf. Graetz, *Geschichte*, 4e édit., III, pp. 708 et s.

soit l'homme qui élève des porcs [1]. » Il est certain que cette histoire, que Josèphe [2] connaît aussi dans ses traits principaux — mais sans faire mention du porc — a été enjolivée par la légende ; elle prouve, en tout cas, que jusqu'à cette date-là on élevait des porcs en Palestine. Si un changement s'est produit à ce sujet, c'est, en effet, un événement historique qui en rendrait le mieux compte [3], et la défense d'élever du menu bétail trouverait aussi sa meilleure explication dans l'histoire. Mais quiconque connaît l'esprit du Talmud sentira que cet événement n'est qu'un point d'appui tout extérieur pour la défense en question, et, de plus, il faut remarquer que le Talmud ne parle pas du tout, à cette occasion, d'une interdiction proprement dite, car la tournure : « Maudit soit l'homme, etc., » indique plutôt une admonition qu'une défense [4].

Or, déjà les Tossafot, *ad locum*, renvoient à une explication différente du Talmud de Jérusalem, qui rend fort bien compte de la défense, au point de vue rabbinique du moins. Se fondant sur une expression du texte biblique (Lévit., XI, 8 : טמאים הם לכם, immédiatement après l'interdiction de la chair du porc, et : וטמאים הם לכם, *ib.*, 35 , on en déduit que, si une espèce d'animaux ne peut être mangée, on ne doit non plus en tirer aucune jouissance (הנאה); seules, les choses dont l'interdiction est due aux rabbins sont autorisées pour le commerce (סחורה). Là-dessus on soulève aussitôt la question qui se présente naturellement à l'esprit : mais l'âne (dont la chair est défendue, mais qu'il est permis d'élever), mais le chameau? Réponse : on élève l'âne et le chameau pour leur travail, c'est-à-dire : on n'en mange pas la chair, mais on les emploie au travail [5]. Pour le porc et même, en un certain sens, pour le chien, qui est mentionné aussitôt après, la considération du travail ne se

1. באותה שעה אמרו ארור האיש שיגדל חזירים. *D. S.* donne, d'après un ms., une addition qui ne manque pas d'intérêt : בתוך ביתו « dans sa maison ». V. aussi *Menahot*, 64 *b*, et *Sota*, 49 *b*.

2. *Antiquités*, XIV, II, 2.

3. Lewysohn, *Zoologie des Talmuds*, p. 146, se tient pour satisfait de cette explication historique.

4. Ce n'est pas l'opinion de M. M. Friedmann dans son article consacré à notre sujet et intitulé ארבעה גידולין « Quatre élevages » paru dans la revue hébraïque *Kadimah*, New-York, 1899, I, p. 4 du tirage à part. M. Friedmann est d'avis que la formule « maudit soit »... est plus rigoureuse que la défense elle-même. D'ailleurs, M. Friedmann se contente, dans tout l'article, d'enregistrer les données halachiques sur ce sujet sans se préoccuper de leur valeur positive et historique.

5. j. *Baba Kamma*, VII, 10, 6 *a*, l. 45. Cf. Maïmonide sur la Mischna de *B. K.*, VII, 7 ; d'après lui, le חזיר ne serait que le type de toutes les choses ou bêtes qu'il est défendu de manger.

présente pas, il est vrai ; mais, si l'on prend à la lettre le terme de jouissance (הנאה), le chameau et l'âne, dont le travail produit à coup sûr un grand profit, doivent entrer dans la même catégorie. Il semble donc qu'on défende moins le profit que la chose interdite rapporte, que le commerce qu'on en peut faire. C'est de la même façon qu'on prohibe le commerce des *nebélot* et des *teréfot*[1], des poissons impurs[2], et seuls font exception les animaux impurs qu'on prend à la chasse ou à la pêche, et qu'on peut vendre à des païens en raison de la peine particulière qu'ils ont coûtée[3].

On peut admettre sans autre preuve que le verbe « élever » (גדל)[4] désigne l'élevage pratiqué en grand, dans un but commercial, avec l'intention de revendre. C'est, en effet, la distinction qu'on établit à propos de la défense d'élever du menu bétail ; ce qui est destiné à une fête, à la noce d'un fils[5], ainsi que ce dont le boucher (טבח) a besoin chaque fois peut être gardé dans la maison pendant trente jours[6].

Que si les indications du Yerouschalmi nous ont fait admettre comme vraisemblable que l'élevage des porcs est défendu en tant qu'il a pour but la vente et le commerce de ces animaux, par où il faut, dans ce cas, entendre de préférence la vente aux païens, voici qu'une nouvelle perspective s'ouvre à nous sur cette interdiction tout entière. En effet, on défend de faire des affaires avec les païens trois jours avant leurs fêtes[7] ; de plus, il y a une foule de marchandises qu'on ne doit jamais leur vendre parce qu'ils s'en servent pour leur culte idolâtre[8]. Or, il semble que l'élève des porcs, qui se confond, comme nous l'avons vu, avec le commerce de ces animaux, se rapporte au même ordre d'idées ; le porc, dont

1. M. *Schebiit*, VII, 3 : שאין עושין סחורה... ולא בנבילות ולא בטרפות, puis : שקצים et רמשים (reptiles et vers). Le reste se rapporte aux fruits et animaux consacrés, que nous omettons ici parce qu'ils n'intéressent pas la vie pratique. V. *Tossafot*, *Rosch ha-Schana*, 22 *a*, *s. v.* : אלו הן הפסולין.

2. *Sifra*, sur שקץ הוא לכם, Lévit., XI, 12 (p. 50 *a* Weiss) : שלא יעשה בהם סחורה. Cf. l'expression סוחרי שביעית dans M. *Sanhedrin*, III, 3 ; dans Tos. *Sanh.*, V, 2, et j. *Sanh.*, III, 6 (21 *a*, l. 43) : הגר שביעית.

3. *Pesahim*, 23 *a*. Cf. *Bekhorot*, 6 *b*.

4. Cf. la baraïta dans *Soucca*, 40 *b*, en bas : שמא יגדל מהן עדרים.

5. Les mêmes exemples sont donnés aussi dans M. *Schebiit*, VII, 4.

6. Baraïta dans b. *B. K.*, 79 *b*, 80 *a* (voir plus loin, p. 40). La remarque des *Tossafot* (*s. v.* אין מגדלין), pour qui la défense de מגדלין comprend également l'élevage dans la maison, ne peut être qu'inexacte, étant déduite au moyen du *pilpoul*. Du reste, au lieu du mot משהה que donne le Babli, la Tosefta de *B. K.*, VIII, 11 (p. 362), dit : אבל מגדלין אותה קודם לרגל כו', avec cette restriction toutefois que l'animal n'aille pas paître au dehors, mais reste attaché au pied du lit.

7. M. *Aboda Zara*, I, 1.

8. *Ibid.*, I, 5.

les païens avaient besoin pour leur culte [1], ne devait pas être élevé par les Juifs, afin de ne pas leur être procuré par eux. On s'explique ainsi que le porc, qui n'est, à le bien prendre, qu'un animal défendu au même titre que les bêtes déchirées et crevées (*teréfot* et *nebélot*), ou même que les reptiles et les vers, soit néanmoins l'objet d'une disposition spéciale, précisément parce qu'il fallait, sur ce point comme sur d'autres, se défendre du culte païen. Des motifs politiques sont-ils venus s'ajouter à celui-ci, le porc, emblême de Rome [2], ne devait-il pas être cordialement détesté par les Juifs? On peut le croire, mais non le démontrer. Sans doute l'horreur instinctive que cet animal repoussant a toujours inspirée aux Juifs et aux Orientaux en général [3] n'a pu qu'être accrue par les circonstances politiques.

Toutefois la Palestine ne se passa point de l'élevage des porcs, car non seulement les Évangiles [4] en font souvent mention, mais même les rabbins du Talmud connaissent fort bien la nature de cet animal, comme on le voit par leurs assertions. C'est, disent-ils, l'animal le plus riche, parce qu'il trouve partout sa nourriture [5]; ses propriétaires s'enrichissent rapidement parce qu'il est facile à

1. Les Égyptiens sacrifiaient le porc à certaines divinités (Hérodote, II, 47-48); Strabon (IX, 438) et Ovide (*Métamorph.*, xv, 111) en disent autant d'autres peuples.

2. Festus, *s. v. porci effigies :* Madvig, *Die Verfassung und Verwaltung des römischen Staates*, Leipzig, 1882, II, 300. Voir aussi Friedmann, *l. c.*, p. 4 et 5.

3. Le porc était interdit aux Égyptiens d'après Élien, *Anim.*, x, 16 (v. *Hermes*, XXXI, 240); Hérodote, II, 47; Plutarque, *Iside*, ch. VIII; Josèphe, *Contre Apion*, II, 13 (v. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, 3e édition, II, 437) et aux Arabes d'après Celse, *in* Keim, *Celsus' wahres Wort*, Zurich, 1873, p. 68; Solin, ch. XXXVI; saint Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 7; il était impur pour les Pessinontins d'après Pausanias, VII, 17, 6 (v. *Theolog. Studien und Kritiken*, 1895, p. 78). Cf. A. Wiener, *Die jüdischen Speisegesetze*, Breslau, 1895, p. 332; G. Mallery, *Israeliten und Indianer*, trad. allem. de Friedr. S. Krauss, Leipzig, 1891, p. 80; H. Schurtz, *Die Speiseverbote*, Hambourg, 1893, p. 36. — Chez les Sabéens, le chameau, le porc, le chien et l'âne étaient défendus, entre autres animaux, au rapport d'Al-Nadîm, v. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabäismus*, II, 9; Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, trad. allem., p. 220.

4. Matthieu, VIII, 28; cf. Luc, XV, 16. — Winer, *l. c.*, remarque avec raison que les Galiléens qui, sur bien des points, étaient plus relâchés dans leurs principes, avaient peut-être des troupeaux de porcs pour le commerce. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, p. 60, croit pourtant que ces troupeaux appartenaient à la population grecque. I. Wimmer, *Palästinas Boden mit seiner Pflanzen- und Tierwelt*, Cologne, 1902, p. 70, est d'avis que les Juifs pratiquaient l'élevage des porcs en grand, à cause de leurs soies et du commerce si florissant à l'époque gréco-romaine, dans les pays suivants : sur la rive orientale du lac de Génézareth, dans les régions marécageuses auprès du Jourdain, dans la plaine d'Esdrelon et sur la côte maritime.

5. *Sabbat*, 155 *b*.

élever et devient vite gras[1] ; on vante même le goût de sa chair[2] et il se peut qu'il fût parfois servi à la table des Juifs riches[3].

On est autorisé, ce semble, à inférer de ces passages que, malgré l'horreur que le porc inspire aux Orientaux et l'interdiction formelle dont il fut l'objet, l'élevage de cet animal ne put être totalement supprimé en Palestine. On voit même un docteur soupçonné de l'avoir pratiqué[4], et dans la réponse où ce rabbin se disculpe, la prohibition n'a pas l'air bien catégorique[5]. Ainsi donc, le premier cas que nous avons examiné nous permet déjà de constater que les docteurs, en prohibant l'élevage d'une espèce animale, n'eurent pas entièrement gain de cause auprès du peuple.

II. — La défense d'élever des chiens.

Dans la même Mischna qui contient l'interdiction d'élever des porcs, on lit aussitôt après : « On ne doit pas élever de chien, à moins qu'il ne soit attaché à une chaîne[6]. » On voit de prime abord qu'il n'y a là aucune prohibition ni religieuse, ni économique, ni politique[7], mais une mesure de police inspirée par la

1. *Berachot*, 55 *a*. Cf. j. *Schekalim*, III, 47 *c*, l. 5 : אר דמלוי ברבית את אר דמגדל חזירי את. Cf. *Pesikta rab.*, ch. XIV, 62 *b*, Friedmann. Mais on ne lui reconnaît pas le caractère d'un animal domestique : אין מזונותיו עליך, *Sabbat*, 155 *b*.

2. *Houllin*, 17 *a* : v. Lewysohn, *Zoologie des Talmuds*, p. 147 : *Jewish Encyclop.*, *s. v. swine*. A l'époque du Messie, dit-on, le porc deviendra permis, v. Wiener, *op. cit.*, pp. 365-370.

3. Il arriva une fois chez l'exilarque (ריש גלותא) qu'un chevreau fut rôti avec de la viande de porc (דבר אחר), *Pesahim*, 76 *b* ; v. mon article dans les *Mélanges Sokolow* (*Séfer ha-Yobel*), p. 499.

4. C'est R. Yona dans j. *Schekalim*, *l. c.*, R. Juda b. Ilaï dans j. *Sabbat*, VIII, 11 *a*, l. 37 ; j. *Pesahim*, X, 37 *c*, l. 35 ; b. *Berachot*, 55 *a* ; *Nedarim*, 49 *b* (dans ce dernier passage il y a simplement : R. Juda, et le soupçon est élevé non par une matrone, mais par un Sadducéen), *Pesikta r.*, p. 62 *b*, et *Kohélet rabba*, VIII, 1 (où le railleur est un idolâtre). — La réponse du docteur est intéressante dans sa forme : *Nedarim* : ביהודאי תרוויהו אסירין ; *Berachot* : לדידי וכו' ; *Pesikta r.* et *Kohél. r.* : דאסיר ליה לבר ישראל למרבי חזירי דתנינן (תמן) לא יגדל אדם חזירים בכל מקום, où רבי est l'équivalent de גדל, et où la citation de M. *Baba Kamma*, VII, 7, présente la variante אדם au lieu de ישראל (v. plus haut).

5. On parle du porc avec la même tranquillité que du chameau : בקרו גמל... בקרו חזיר, Tos. *Haguiga*, I, 8 (p. 233) ; b. *Haguiga*, 9 *b*.

6. M. *Baba Kamma*, VII, 7 : ולא יגדל אדם את הכלב אלא אם היה קשור בשלשלת.

7. Il serait possible qu'on eût voulu se défendre contre le paganisme, comme nous l'avons admis pour le porc, car le chien était offert en sacrifice chez plus d'un peuple (v. Winer, *Bibl. Realwörtebuch*, I, 317 ; R. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 221 ; cf. Is., LXVI, 3) ; mais il serait singulier que les rabbins en eussent su quelque chose

crainte de la férocité du chien et de sa morsure. Les chiens sont donc un danger public, נזק לרבים, ainsi que s'exprime la Mischna[1] en parlant des lions et des ours. Le motif de la défense ressort d'ailleurs clairement de ces paroles de R. Nathan : D'où sait-on qu'on ne doit pas élever dans sa maison un chien méchant?... Parce qu'il est dit : Tu ne causeras pas d'homicide dans ta maison (Deutér., XXII, 8)[2]. Le caractère dangereux du chien ressort également d'un passage où R. Éliézer réunit la culture des abeilles à l'élevage des chiens[3] : le terme de comparaison est à coup sûr le péril que ces animaux font courir par leur morsure ou leur piqûre.

Le caractère dangereux du chien des pays orientaux est confirmé par beaucoup de naturalistes et de voyageurs. On sait que cet animal vit dans un état demi-sauvage, et qu'il ne craint pas, surtout quand il a faim, de s'attaquer à l'homme lui-même[4]. Il est souvent question, dans le Talmud, de sa morsure. Poussé par le besoin, il déchire des agneaux[5], et, quoique moins féroce que l'âne[6], il est tellement redouté des hommes, qu'une femme enceinte avorta un jour rien que pour avoir entendu les aboiements d'un chien[7]. La chienne est encore plus hargneuse que le chien[8]. Et il faut remarquer que, pour tous ces traits, c'est du chien ordinaire qu'il s'agit, non du chien enragé, dont le Talmud dépeint la férocité d'une tout autre façon[9]. Aussi le chien était-il tenu en respect au moyen d'un instrument appelé סוגר[10], qui figure dans la Bible et dans le Talmud comme servant à dompter les animaux

à cette époque tardive, et on ne trouverait dans nos textes aucune indication qui motivât ainsi cette prohibition.

1. *Aboda Zara*, I, 7.

2. *Ketoubot*, 41 *b* ; *Baba Kamma*, 15 *b*, 46 *a* : מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו וכו׳. Ce sont les termes que nous connaissons déjà : גדל בתוך ביתו et (v. plus haut la variante de *B. K.*, 82 *b*), mais ils sont bien à leur place ici, car le chien était élevé pour l'usage domestique, et non pour le commerce (סחורה). — L'épithète de רע appliquée au chien anticipe jusqu'à un certain point sur le motif de la défense. (R. Hananel n'a pas la leçon רע.). Cf. *Sabbat*, 63 *a*, *en bas*, et j. *B. K.*, VII, 6 *a*, l. 48 (où les anteurs de cet enseignement sont d'autres rabbins).

3. *Tosefta Baba Batra*, I, 9 (p. 398) : מגדל דבורים כמגדל כלבים.

4. Winer, *s. v. Hund;* Kohler, dans *Jewish Encyclop.*, *s. v. dog.*

5. *Baba Kamma*, 15 *b*.

6. *Pesahim*, 49 *b*.

7. *Sabbat*, 63 *b* ; *Baba Kamma*, 83 *a*. Quand on dit que le chien est privé de dents et de griffes, il semble que ce ne soit qu'une façon de parler.

8. *Eroubin*, 86 *a* ; cf. ce que dit à ce sujet Aristote, cité par Lewysohn, p. 85.

9. V. Lewysohn, p. 84.

10. j. *Sabbat*, V, 7 *c* (l. 25), et j. *Béça*, II, 61 *d* (l. 2) ; dans ces deux passages où cet instrument est nommé on distingue s'il est destiné להכות בו ou בשביל שלא לאכול אפסרו.

sauvages[1]. Le Talmud en parle à propos du cas où un bœuf (ou un âne[2]) deviendrait sauvage, dégénéré, c'est-à-dire sujet à frapper des cornes ; on voit donc que ce n'est pas l'espèce des chiens ou des ânes qui est dangereuse, mais certains individus seulement[3]. Il doit en être de même du chien ; tous les chiens ne sont pas redoutables, mais uniquement le chien méchant (כלב רע). Seulement la chose est plus grave pour le chien, en ce sens que les cas de férocité sont plus fréquents chez lui que chez le bœuf ou l'âne, et c'est pourquoi il est l'objet d'une mesure de police.

Cette mesure, d'après la Mischna elle-même, n'est pas absolue, puisqu'il est permis d'attacher le chien à une chaîne ; l'emploi du collier appelé סוגר est un autre moyen de le rendre inoffensif. Seul, R. Éliézer, le docteur déjà nommé, érige la défense en règle absolue[4], mais il est certain que la pratique ne s'est pas conformée à son opinion ; bien mieux, on est obligé de dire qu'elle ne se souciait pas du tout de l'interdiction d'élever des chiens, car nous avons des preuves péremptoires qui montrent que les Juifs palestiniens de l'époque talmudique avaient des chiens sans restriction aucune.

Nous trouvons déjà dans la Tosefta un passage d'après lequel l'élevage des chiens est autorisé avec une distinction semblable à celle que nous rencontrerons plus bas pour le menu bétail : « Quoiqu'on ait dit qu'on ne doit pas élever de chiens dans une région habitée (יישוב), on peut néanmoins en élever dans les villes voisines

1. Ézéchiel, XIX, 9 ; dans le *Dictionnaire* de Gesenius, 13e édit., traduit par « prison, cage » (*Kerker*, *Käfig*). Dans *Sabbat*, 51 *b* (אין חיה יוצא בסוגר), Levy (III, 477) traduit par « collier » ou « carcan » (*Halseisen*), ce qui conviendrait peut-être mieux.

2. C'est de la même façon que, dans deux baraïtas, *Baba Kamma*, 33 *a*, le bœuf et le chien sont réunis : des ouvriers venus pour réclamer leur salaire au maître de la maison reçoivent des coups de corne du bœuf ou sont mordus par le chien du propriétaire. Dans M. *Nedarim*, IX, 3, la crainte du chien figure à côté de celle du serpent.

3. j. *Sabbat*, V, 7 *c*, l. 23 : שור שעיסקו רע ; mais dans j. *Béça*, II, 61 *d*, l. 1 : חמור.

4. L'assertion de Büchler, *Der galiläische Am ha-Ares*, p. 192, n. 1, disant que les éditions portent le nom de R. Nathan (au lieu de אלעזר, *sic !*) me paraît être une erreur, car l'indication de Zuckermandel, *Tosefta*, p. 398, se rapporte évidemment non à la ligne 31, mais à la ligne 30 : au lieu de R. Yosé d'autres éditions lisent R. Nathan, à bon droit d'ailleurs, car dans le cas suivant (p. 399, l. 1) c'est aussi R. Nathan qui exprime une opinion analogue. — Dans Tos. *B. K.*, VIII, 17 (p. 362, l. 31), il y a R. Éliézer, et la formule est : המגדל כלבים כמגדל חזירים. Dans Tos. *Yebamot*, III, 4 (p. 244, l. 1), où R. Éliézer est questionné à ce sujet, il donne une réponse évasive aussi bien pour le porc que pour le chien (v. plus bas). La baraïta de *Baba Kamma*, 83 *a*, nomme ici רבי אליעזר הגדול ; il s'agit donc de R. Éliézer b. Hyrcanos.

de la frontière (ספר)[1]. Les localités proches de la frontière avaient besoin, par crainte d'une irruption des païens[2], d'une protection particulière, que la vigilance des chiens assurait le mieux. Ce qui suit dans le même texte n'est pas une disposition halachique, mais une simple indication : « Le jour on les attache à des chaînes de fer, et on les lâche la nuit[3]. » Les chiens avaient donc une importance particulière, et non pas seulement, à ce qu'il semble, dans les villes-frontières, mais dans toutes les villes, car on dit : « N'habite pas un endroit où ne hennit pas un cheval[4], et où un chien n'aboie pas[5]. » C'est le conseil qu'on donnait en Babylonie, où les villes avaient la mauvaise réputation d'être le théâtre du brigandage, de la débauche et du parjure[6]. Nous comprenons ainsi cette assertion d'un Amora babylonien, pour qui les villes de la Babylonie, et, avant tout, Nehardéa, doivent être considérées comme voisines de la frontière[7]. On conçoit facilement que la tranquillité publique ait été moins grande dans ce pays que dans la Palestine, soumise à la domination romaine, et c'est ainsi que ces Amoras paraissent demander l'autorisation d'avoir des chiens en Babylonie, dans l'intérêt de la sécurité publique.

Il est donc clair qu'il ne saurait être question d'une interdiction absolue d'élever des chiens, et déjà nous voyons qu'elle est enfreinte dans deux grands territoires : en Palestine, à la frontière, en Babylonie, peut-être partout[8], en tout cas, au moins à Nehardéa. Mais nous avons encore l'opinion de R. Simon b. Eléazar, qui permet d'élever les chiens de village, les belettes des bois, les chats et les singes, tous animaux qui nettoient la maison (des souris, des rats,

1. Tos. *Baba Kamma*, VIII, 17 (p. 362). Ce texte est évidemment une amplification de la Mischna de *B. K.*, VII, 7.

2. Une disposition analogue est celle d'après laquelle on doit avoir, dans les endroits proches de la frontière, plus d'un gardien pour son champ : Tos. *Schebiit*, IV, 7 (p. 66); j. *Schebiit*, VI, 36*c*. V. *Rivista Israel.*, III, 11.

3. בימים קושרין אותן בשלשלאות של ברזל ומתירין אותן בלילות. Cf. la baraïta dans *B. K.*, 83 *a* : אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, וקושרו ביום ומתירו בלילה.

4. C'est-à-dire : où il n'y a pas d'agent de police monté.

5. *Pesahim*, 113 *a*. C'est Rab qui le dit à Rab Assi ; la scène se passe donc en Babylonie. Le mot מתא ne doit pas forcément désigner une « ville », comme dit Raschi (קרתא), mais un endroit quelconque ; de même, עיירות dans Tos. *B. K.*, VIII, 17, signifie plutôt de petites localités ; il est vrai que le Babli, 83 *a*, porte עיר.

6. *Eroubin*, 21 *b*, דרש רבא, donc un Babylonien ; יושבי כרכים s'oppose à כפרים.

7. b. *Baba Kamma*, 83 *a* ; *Eroubin*, 45 *a*.

8. Tel me paraît être le sens de ce passage, car les mots תרגמא נהרדעא n'ont été introduits qu'après coup au moyen d'une interprétation : Raschi, il est vrai, paraît admettre que l'assertion est restreinte à Nehardéa.

des déchets de viande et d'os, etc. [1]) ; et, quoiqu'il ne parle pas des chiens en général, mais seulement d'une catégorie spéciale, la défense n'en est pas moins transgressée une nouvelle fois. Aussi bien peut-on prouver par maint exemple que les Juifs avaient des chiens dans leurs maisons. Le grand-prêtre lui-même en avait [2], pourquoi le simple particulier n'aurait-il pas pu en faire autant ? Comment aurait-on pu prendre les chiens pour des espèces de prophètes [3], s'il ne s'en fût pas trouvé communément dans les villes ? On admet comme tout naturel que chaque Israélite ait son chien [4]. Même au point de vue halachique, beaucoup de dispositions n'ont de sens que si le chien est toujours et partout dans la maison, par exemple, quand il est question de ce qu'on peut préparer à manger pour le chien les jours de fête [5]. Enfin, on parle du chien de berger comme de la chose la plus commune ; la fidélité de cet animal, sa vigilance et les services qu'il rend sont célébrés sur les tons les plus divers [6]. C'est justement, il est vrai, dans les passages où les qualités du chien sont si vantées que figure l'opinion qui le considère comme l'ennemi de l'homme (avec référence à Prov., XVI, 7) [7] ; de plus, il est formellement question ailleurs d'un chien sauvage [8], ce qui a pu facilement exister : il n'en reste pas moins que le chien vivait dans les maisons juives

1. Tos. *Baba Kamma*, VIII, 17 : כלבים כופריים וחולדת סנאין וחתולין והקופות כו׳. Les mêmes animaux figurent dans *B. K.*, 80 *a* (seulement l'auteur est appelé ici par erreur R. Ismaël) et 80 *b*, mais dans un autre ordre. Cf. encore M. *Kilaïm*, VIII, 5 ; *Sifra*, sur XI, 26 (51 *d* Weiss) ; *Kohélet rabba*, VI, 11, etc. — כלב כופרי est le chien de village, qui était peut-être domestiqué et dans l'espèce duquel on prenait sans doute les chiens de berger. Cette signification de כופרי résulte avec évidence de M. *Teroumot*, II, 5, où כופרי (à propos d'oignons) est opposé à מדינה ainsi qu'à מאכל פולטיקין, mets des citadins. Toutes les autres explications (Lewysohn, *Zoologie*, § 124 : « chien-renard » ; Kohler, dans *Jew. Encycl.*, IV, 631 : « chiens de Chypre ») sont fausses. Pour חולדת סנאין, qu'il suffise de renvoyer à Pline, *Histoire Natur.*, XXIX, 4, 16 : c'est la *mustela silvestris* ou belette des bois ; cf. Lewysohn, p. 95.

2. Tos. *Kélim*, *Baba Kamma*, I, 6 (p. 569).

3. Baraïta dans *Baba Kamma*, 60 *b* : כלבים בוכים, כלבים משחקי׳. Cf. *Berachot*, 3 *a*. V. Grünbaum, dans *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, VIII, 85.

4. *Mechilta de R. Simon b. Yohaï*, p. 55 Hoffmann : וכל אחד ואחד היה נוטל כלבו כו׳.

5. Tos. *Béça*, II, 6 ; *Béça*, 21 *a* ; *Mechilta de R. Simon b. Yohaï*, p. 17 Hoffmann. — Au rebours du porc, le chien est un animal domestique dont la nourriture est préparée par l'homme, baraïta dans b. *Sabbat*, 155 *b*.

6. M. *Houllin*, I, 8 ; *Horaïot*, 13 *a* ; voir surtout deux touchantes anecdotes dans j. *Teroumot*, VIII, 46 *a*, fable que déjà Kohler, *l. c.*, a replacée dans le folk-lore universel ; cf. aussi *Pesikta*, 79 *b*, Buber.

7. j. *Teroumot*, VIII, 46 *a*, ligne 31 (mais d'après Lévi c'est le serpent qui est l'ennemi de l'homme) et *Pesikta*, *l. c.* (opinion de R. Méir).

8. *Genèse rabba*, LXXVII, 3 ; *Cantique rabba*, III, 6 : כלב אגריון (v. *Lehnwörter*, II, 12).

presque sans restriction, et il n'est guère possible de parler d'une interdiction véritable d'élever cet animal. Certes, il ne faut pas attacher d'importance au fait que les bergers avaient des chiens pour leurs troupeaux, car, en bien des points, ils n'observaient pas les prescriptions des rabbins, comme nous le savons par d'autres sources et comme on le verra plus loin : mais on trouve le chien dans toutes les autres maisons juives, et on a peine à croire que dans tous ces cas la loi ait été enfreinte. A notre avis, la Mischna de *Baba Kamma*, VII, 7, doit donc être considérée comme un simple avertissement, dont l'effet est que le dommage causé par la morsure d'un chien ne peut avoir des conséquences de police [1].

Cependant, il nous faut encore examiner brièvement une autre défense. Il était interdit de vendre à un païen des chiens de village, des belettes des bois, des chats et des singes [2]; mais, ici encore, R. Siméon b. Eléazar le permet [3], se fondant sur ce que ces animaux sont aptes à nettoyer la maison [4]. Il est facile de reconnaître la raison de cette défense : ces animaux servaient à des buts païens d'une autre manière encore que ceux que la Mischna défend de vendre aux non-Juifs (*Aboda Zara*, I, 3), étant dressés pour toutes sortes de jeux et de spectacles, et pour les divertissements de leurs maîtres [5].

III. — La défense d'élever des abeilles.

Nous avons déjà mentionné en passant la défense de cultiver des abeilles, à propos de l'élevage des chiens. Nous lisons à ce sujet : « On doit éloigner les abeilles de cinquante coudées hors de la ville, afin qu'elles ne piquent pas les gens. R. Eliézer [6] dit : Celui qui

1. Cf. les cas juridiques dans *Baba Kamma*, 33 *a*.

2. Tos. *Schebiit*, V, 9 (p. 68).

3. Tos. *Aboda Zara*, II, 3 (p. 462). D'autres animaux sont énumérés dans M. *Aboda Zara*, I, 5, 6, 7, entre autres le coq blanc (תרנגול לבן) dont on est le plus certain qu'il servait au culte idolâtre (*ib.* : מפני שאין מקריבין חסר לאליל), et qu'il est défendu pour cette raison de vendre aux païens. Une étude très défectueuse a été écrite tout récemment sur ce sujet par L. Landesberg, חקרי לב, II, 92 et s. (Szatmàr, 1905).

4. Le texte porte ici : המנקין את הבית ; dans Tos. *B. K.* nous avons eu נקר.

5. C'est ce qu'on voit dans *Kohélet rabba*, VI, 11, et passages parallèles. Cf. Sachs, *Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung*, I, 172, et mes *Lehnwörter*, I, 282-3. — On parle dans ce cas des chiens de village probablement parce que cette espèce seule pouvait être dressée dans ce but.

6. Le texte porte אלעזר, mais nous avons déjà vu plus haut qu'il s'agit de R. Éliézer.

cultive des abeilles est sur le même rang que celui qui élève des chiens[1]. »

On voit ici la même préoccupation que pour le chien : préserver l'homme de la piqûre de l'animal. On trouve en Orient les abeilles à l'état sauvage et en gros essaims, et tout le monde sait que leur piqûre est bien plus dangereuse, leur blessure bien plus douloureuse que dans nos pays[2]. C'est pourquoi les Hébreux sont souvent menacés dans la Bible du châtiment des abeilles, dont l'espèce comprend naturellement aussi les frelons et les guêpes (צרעה), et le Talmud parle encore davantage du danger que peut causer la piqûre de ces insectes[3]. On conçoit donc parfaitement que l'on se gardât contre eux. Mais une prohibition particulière n'était pas plus nécessaire ici que dans d'autres cas, où l'instinct de chacun permettait d'éviter le danger, et il suffisait parfaitement d'une simple mesure de police pour que les ruchers et les ruches ne fussent pas élevés dans la ville même, mais en dehors d'elle, à une distance de 50 coudées — distance bien petite d'ailleurs[4]. Il y a loin de là à la défense de cultiver des abeilles, et seul R. Eliézer parle expressément de cette défense, en quoi il se trouva sans doute en minorité, et ne fut pas plus suivi que dans le cas des chiens.

Il y a apparence que toute cette mesure de protection contre les abeilles ne s'applique qu'à Jérusalem, car la ville par excellence (עיר) est toujours Jérusalem, et l'analogie d'une autre prescription qui, selon toute vraisemblance, n'a de valeur que pour Jérusalem, à savoir qu'il faut éloigner les tombeaux et les tanneries à 50 coudées de la ville[5], vient également à l'appui de cette supposition.

1. Tos. *Baba Batra*, I, 9 (p. 398).

2. V. les sources dans Winer, *s. v. Bienen* (I, 179) : Rosenmüller, *Biblische Naturgeschichte*, II, 422 ; L. Löw, *Die Lebensalter in der jüd. Literat.*, p. 147.

3. B. *Sabbat*, 106 *b* ; *Keritot*, 3 *b* ; *Taanit*, 14 *a*, etc. V. Lewysohn, § 402-407.

4. Tandis que Schrader estimait la coudée « sacrée » à $0^m,5235$, et la coudée ordinaire, moins ancienne, — c'est celle dont il est question ici — à $0^m,4839$, les dernières évaluations, et à ce qu'il semble plus exactes, de C. Mommert donnent à la coudée « sacrée » $0^m,399$, à la coudée ordinaire $0^m,3325$ (v. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, XXIX, 207). Nous obtenons ainsi : $0^m,3325 \times 50 = 16^m,625$.

5. M. *Baba Batra*, II, 9 (25 *a*). On sait qu'un des dix privilèges de Jérusalem consistait en ce que les morts ne pouvaient pas y passer la nuit (voir plus loin les sources) et on n'y souffrait que les tombeaux des rois de la dynastie davidique et celui de la prophétesse Houlda (on rapporte à ce sujet que des excavations, מחילות, conduisaient de ces tombeaux à la vallée du Cédron, Tos. *Baba Batra*, I, 11 [p. 399] ; *Abot de R. Natan*, p. 104 Schechter, etc.). Par contre, de nombreux passages prouvent que dans d'autres villes il y avait des tombeaux et des ossements humains ; Tibériade en est un exemple bien connu (v. Graetz, *Geschichte*, IV, 3e édit., 181).

Nous verrons plus loin qu'elle résulte encore d'autres raisons. L'opinion plus rigoriste de R. Eliézer doit donc viser le même objet, et partant il ne saurait être question d'une restriction faite à la culture des abeilles que pour Jérusalem.

Le Talmud est bien éloigné de défendre d'avoir des abeilles chez soi. Dans le même passage où des dispositions sont prises en vue de protéger la ville, nous en trouvons une qui a pour but de protéger les abeilles : « On doit éloigner la moutarde (חרדל) des abeilles; R. Yosé autorise la moutarde[1]. » Ce texte prouve suffisamment qu'on voulait plutôt encore favoriser l'apiculture. D'ailleurs, il n'est pas nécessaire de démontrer que les Juifs de Palestine la pratiquaient, car la Mischna, le Talmud et le Midrasch sont pleins de récits se rapportant aux abeilles.

IV. — La défense de prendre des pigeons.

Examinons maintenant une prescription relative à la chasse aux pigeons, qui figure dans la même Mischna (*Baba Kamma*, VII, 7) : « On ne doit pas tendre de filets pour prendre des pigeons, à moins que ce ne soit à une distance de 30 *ris* (ריס) des terrains de culture (ישוב). » On sous-entend que la plupart des pigeons, du moins dans les pays habités, sont domestiqués et appartiennent à des propriétaires déterminés, de sorte que la chasse de ces animaux porterait atteinte au droit de propriété[2]. Naturellement toutes les façons de se les approprier sont défendues, mais la Mischna, suivant son habitude, indique en même temps le procédé le plus usuel, dans lequel on se servait d'un filet (נשבא)[3]. Celui-ci était fait, à ce qu'il

1. M. *Baba Batra*, II, 10; Tosefta, I, 9. La Tosefta donne encore ce motif aux paroles de R. Yosé : L'intéressé peut dire, en effet, à son voisin : « De même que tu fais dans ton champ ce qui te convient, de même je fais dans le mien ce qui me convient. » La baraïta dans *Baba Batra*, 18*a* et 25*b*, est un peu plus claire : Tu dis : « Éloigne ta moutarde de mes abeilles; éloigne plutôt, toi, tes abeilles de ma moutarde, car elles s'approchent et dévorent les fleurs (Raschi et *Arouch* : les grains) de ma moutarde. »

2. Sur les pigeons domestiques, v. *Béça*, 24*a*, et Lewysohn, § 247.

3. Dans nos textes ainsi que dans l'*Arouch* (éd. Kohut, V, 392), la Mischna porte נישובין, mais la citation du Babli, 83*a*, les éditions du Yerouschalmi et la Guemara du même, 6*a*, aussi bien que le ms. de Munich (*Dikdouké Soferim*, *Baba Kamma*, p. 89) lisent נשבין; de même dans *Baba Batra*, 23 *a* : le ms. de la Mischna de Kaufmann donne נִשְׁפִּים, mais dans l'édition Lowe le mot s'est altéré en נשכין, corruption qui se retrouve dans la Peschitto sur Proverbes, VI, 5, tandis que le Targoum, *ad loc.* et sur XXII, 5, lit correctement נישבא. Le même mot revient sous la forme רשבא (Kohut, VII, 307). La racine נשב « attraper » existe donc dans le néo-hébreu comme dans le syriaque et l'arabe, et je crois même qu'il faut y rattacher aussi וַיִּשַּׁב, Genèse, XV, 11.

semble, avec les poils de la queue d'un cheval ou d'une vache[1], qu'on avait tressés (גדל)[2]. Il ressort, je crois, de ces indications qui s'étendent jusqu'aux détails, que cette manière de prendre les oiseaux, particulièrement les pigeons, se pratiquait communément, ce qui suffit à prouver que cette prohibition ne mettait aucune entrave à la chasse aux pigeons. On cite même nommément des personnes qui s'adonnaient à cette chasse[3], et la qualification qu'ils reçoivent paraît indiquer que ce n'étaient pas des chasseurs en général, pas même des chasseurs d'oiseaux, mais précisément des chasseurs de pigeons, car c'est seulement à propos des pigeons que ce mot se trouve sûrement[4]. Dans deux passages, le Talmud de Babylone[5] soulève cette question : Comment se fait-il que les pigeons se trouvent à une distance de 30 *ris*, alors que le pigeonnier n'a besoin d'être éloigné de la ville que de 50 coudées? De plus, la Tosefta contient une addition[6], qui est citée aussi dans ces endroits du Babli, et d'après laquelle la chasse aux pigeons ne peut avoir lieu dans les contrées habitées même à 100 milles de distance, ce qui signifie : même à la plus grande distance (v. Tossafot, *ad. loc.*), et est donc en contradiction directe avec la Mischna. Les Tossafot, sur ce passage, font encore d'autres questions, et tout cela montre que cette défense ne fut pas introduite dans la pratique, puisqu'il surgissait des difficultés qui restaient sans solution.

Le Talmud est obligé de rapporter la prohibition plus rigoureuse formulée par la Tosefta à la colonie ou à la région des pigeons (בישוב שובכין) : ainsi ישוב n'aurait pas ici son sens ordinaire de pays de culture, de terre habitée, mais celui d'endroit où l'on élève des pigeons. Les pigeonniers doivent être établis à 50 coudées de la ville[7] ; aussi, comme l'élevage des pigeons était très répandu, des colonies entières de pigeonniers s'élevaient-elles sur certains points autour de la ville. C'est là ce que la Mischna entend par ישוב, scil. ישוב שובכין[8].

1. Tos. *Sabbat*, IX, 1 (p. 121) : שמתקינין כנישבין ; la baraïta de *Sabbat*, 90 *b*, porte שמצניעין (où Raschi glose en français לצש, *lices*, *licium*). Poser un piège se dit פורסין, *Baba Kamma*, VII, 7 ; cf. פרש רשת.

2. *Baba Mecia*, 85 *b*, et *Ketoubot*, 103 *b* : גדילנא נישבר.

3. יוסף רישבא, b. *Houllin*, 116 *a*, et *Sabbat*, 130 *a* ; cf. *Houllin*, 54 *a*. Par contre, טבות רישבא, *Taanit*, 10 *a*, et *Sabbat*, 146 *b*, doit, sans doute, être expliqué, avec R. Natan (*Arouch*, VII, 307), comme ריש בית אבא ; cependant Raschi en fait aussi un chasseur.

4. C'est ainsi qu'on lit aussi dans *Jewish Encycl.*, X, 151, *s. v. poultry*.

5. *Baba Kamma*, 83 *a*, et *Baba Batra*, 23 *a*.

6. Tos. *Baba Kamma*, VIII, 9 (p. 361).

7. M. *Baba Batra*, II, 5 ; Tos. *Baba Batra*, I, 7 (p. 398). — Le motif est différent suivant Raschi ou les Tossafot ; v. aussi Raschi sur *Baba Kamma*, 83 *a*.

8. C'est à quoi je rapporte הושיב כתיקנן dans Tos. *Baba Kamma*, VIII, 17

Dans ces colonies, dit la Mischna de *Baba Kamma*, VII, 7, on ne doit pas poser de pièges à pigeons, mais seulement à une distance de 30 *ris;* la Tosefta ajoute que dans une telle colonie (ישוב שובכין), même quand elle embrasse plusieurs centaines de milles, on ne peut se livrer à la chasse aux pigeons, ce qui se conçoit fort bien, car on n'ira pas chasser, par exemple, au milieu d'un troupeau de moutons. Mais nous voilà bien loin de la défense de chasser aux pigeons, de sorte que cette défense n'a eu aucun effet dans la vie pratique.

V. — La défense d'élever des poules.

Si, pour les abeilles, nous avons émis la conjecture qu'il s'agissait seulement de Jérusalem, nous en venons maintenant à une interdiction qui, formellement, ne s'applique qu'à cette ville. La Mischna, que nous avons déjà souvent citée, contient encore la prohibition suivante : « On ne doit pas élever de poules à Jérusalem, à cause des choses saintes [1] », sur quoi Raschi remarque : « Car les Israélites (c'est-à-dire : les laïques, par opposition aux prêtres) mangent là (à Jérusalem) la chair des sacrifices de *schelamim* et de *todah* et les dîmes du bétail ; or, il est de la nature des poules de gratter le fumier [2] et elles pourraient ainsi entraîner un os de la grandeur d'une lentille, qui viendrait d'un reptile (שרץ), et rendre impures les chairs consacrées. » Cette défense a donc pour but de préserver le caractère saint de la chair des sacrifices qu'on devait consommer à Jérusalem ; elle n'a de sens que pour Jérusalem et pendant l'existence du Temple.

En effet, l'interdiction d'élever des poules est comptée parmi les dix privilèges de Jérusalem, que nous allons énumérer pour la

(p. 362) : s'il les les pigeonniers) avait établis à l'endroit convenable (c.-à-d. à 50 coudées hors de la ville). Ce verbe הדשיב explique parfaitement le sens de colonie de pigeons qu'il faut donner ici à ישוב.

1. M. *Baba Kamma*, VII, 7 : אין מגדלין תרנגולים בירושלים מפני הקדשים. Je suppose que l'explication מפני הקדשים et celle du cas suivant (מפני הטהרות) n'étaient pas données primitivement, car les quatre autres cas de la Mischna ne sont pas motivés, et la baraïta de *Baba Kamma*, 82 *b*, se contente de formuler simplement la défense : ואין מגדלין בה תרנגולים, c'est seulement la Guemara, *ibid.*, qui ajoute un motif à chacun de ces cas, aussi bien qu'aux autres, dans le nôtre : משום קדשים ; il se pourrait que ce fût seulement d'après ce passage (ou d'après Tos. *Baba Kamma*, VIII, 10) que les deux mots eussent pénétré dans la Mischna.

2. לנקר באשפה ; cf. *Sabbat*, 110 *b* : מוניני דנקירי ; *Baba Mecia*, 86 *b* : ותרנגולת מאשפתה.

clarté de l'exposition : 1. Une maison vendue n'est pas dévolue pour toujours, mais peut être rachetée (cf. Lévit., XXV, 30). — 2. La ville de Jérusalem n'offre pas la génisse destinée à être énuquée d'après Deutér., XXI, 1 et suiv. — 3. Elle ne peut pas être déclarée ville séduite d'après Deut., XXIII, 14. — 4. Elle ne devient pas impure par suite de la lèpre des maisons. — 5. On ne doit pas y bâtir de balcons ni d'*exostra* donnant sur la rue. — 6. On n'y dépose pas de tas de fumier. — 7. On n'y élève pas de fours en briques. — 8. On n'y crée pas de jardins, ni de parcs (exception faite des jardins de rosiers, qui s'y trouvaient depuis le temps des anciens prophètes). — 9. *On n'y élève pas de poules.* — 10. On n'y laisse pas passer la nuit à un mort.

Or, la Tosefta formule ainsi la défense : « On ne doit pas élever de poules à Jérusalem à cause des choses saintes; mais s'il y a devant elles (les poules) un jardin ou un tas de fumier, c'est permis[1]. » On se demande avec étonnement : comment peut-on envisager la possibilité de l'existence d'un jardin ou d'un tas de fumier, puisque l'un et l'autre sont interdits à Jérusalem ? La Tosefta elle-même, dans un autre passage, en fait un des privilèges de Jérusalem[2].

Une troisième source renferme la même défense sous la forme suivante : « On n'y fait (dans la ville de Jérusalem) aucune plantation[3]; on n'y crée pas non plus de jardins ni de parcs (abstraction faite des roseraies, etc.), et on ne peut y élever des oies ou des poules[4], moins encore des porcs; on ne doit pas y laisser de tas de fumier, à cause de l'impureté, etc.[5]. » Ainsi, il est bien établi, d'après toutes les relations, qu'on ne souffrait à Jérusalem ni jar-

1. *Baba Kamma*, VIII, 10. On admet, sans doute, que dans ce cas la poule ne traînera rien avec elle, trouvant assez à picorer dans le jardin ou sur le tas de fumier. M. Friedmann, *l. c.*, lit dans le texte de la *Tosefta* ולא כהנים בארץ ישראל et explique להם par « à des prêtres ». L'édition de Zuckerm., p. 361, porte לפניהם qui exige un autre sens.

2. Tos. *Negaïm*, VI, 2 (p. 625) : ואין מקימין בה אשפתות ואין מקימין בה אילנות חוץ כו׳. Ce qui étonne, par exemple, c'est qu'aussitôt après on dise : ואין מקיימין בה אשפתות מפני טומאה. Je suppose que cette dernière phrase se rapporte à la défense de garder des poules, qui autrement manquerait dans la Tossefta; dans ce cas, מפני טומאה correspond à מפני הקדשים, que nous lisons dans la Mischna. Dans *Abot de R. Natan* (voir plus bas), il est vrai, cette explication ne suffit pas. Pour une autre solution, voir M. Friedmann, *l. c.*

3. ואין נוטעים בה נטיעות ; c'est l'équivalent du cas de אילנות dans la Tosefta.

4. ואין מגדלין בה אווזין ותרנגולין ; le mot אווזין est une addition, occasionnée par le fait que les oies et les poules sont souvent nommées ensemble.

5. *Abot de R. Natan*, recension A, ch. XXXV (p. 104 Schechter) ; il est évident que ce texte est une contamination de la baraïta de *Baba Kamma*, 82 *b*, et de Tos. *Negaïm*, VI, 2.

dins ni tas de fumier; comment la Tosefta, dans le passage cité, peut-elle donc parler de jardins et de tas de fumier à Jérusalem?

Un seul moyen, ce me semble, s'offre à nous pour résoudre cette difficulté. Au nombre des privilèges de Jérusalem, peut-être même en tête de ces privilèges, figure celui d'après lequel la loi de *Negaïm* n'a pas d'application à Jérusalem[1]; chose bien naturelle, car Jérusalem, où tout le culte du peuple était concentré, ne pouvait à aucun moment être déclarée impure. Ainsi donc, le principe suivant lequel Jérusalem ne peut devenir impure par suite de la lèpre des maisons[2] est admis et reconnu[3], et pourtant on dit dans tous les passages où il en est question que R. Juda (b. Ilaï) était d'un avis différent; d'après lui, le privilège ne s'appliquerait qu'au sanctuaire, et non à tout Jérusalem[4].

Ici, quoique nous évitions autant que possible les discussions talmudiques, nous sommes obligé d'entrer dans quelques détails sur l'explication du Talmud, qui est d'ailleurs la même dans les deux Guemaras. La loi mosaïque sur la lèpre des maisons n'est applicable, d'après la théorie talmudique, qu'aux immeubles privés, mais non aux édifices publics, tels que les synagogues et les écoles, ni non plus, par conséquent, à Jérusalem en entier, qui est la propriété commune de tout Israël. On ne peut pourtant pas s'empêcher de remarquer que les deux cas ne sont pas entièrement semblables, car pour les maisons de prière et d'étude, ce sont de simples édifices qui sont exclus par la loi, tandis que pour Jérusalem, c'est de tout un domaine qu'il s'agit. Cette raison suffit à faire regarder comme plus logique l'opinion de R. Juda, qui restreint le privilège au Temple seulement; d'autre part, par définition même la lèpre des maisons s'applique à des constructions et non à des territoires. Si, de plus, on se demande pourquoi la ville de Jérusalem est reconnue propriété commune et indivise, on arrive au même résultat. Car topographiquement c'est seulement le terrain du Temple qu'on peut considérer comme un domaine extraterritorial, attendu qu'il se partage entre Juda et Benjamin. C'est ce que dit une baraïta : dans le lot de Juda se trouvaient la montagne du Temple, les salles, les parvis; dans celui de Benjamin étaient situés : le portique, le sanc-

1. Dans *Baba K.*, 82 *b*, Negaïm figure en quatrième lieu, dans *Abot de R. N.*, *l. c.*, en premier lieu; dans Tos. *Negaïm*, VI, 1, tout le débat s'ouvre vraiment avec Negaïm.

2. D'après la Tosefta, *ibid.*, il n'existe pas du tout de בית המנוגע.

3. Cf. M. *Negaïm*, XII, 4; *Yoma*, 12 *a*; *Meguilla*, 26 *a*; j. *Orla*, I, 2, 61 *a*, l. 1 *Sifra*, sur XIV, 34 (p. 73 *a*).

4. אני לא שמעתי אלא בבית המקדש בלבד, Tos. *Negaïm*, VI, 1; *Yoma*, *Meguilla*, j. *Orla*, *Sifra*, *loc. cit.*

tuaire (*Hékhal*) et le Saint des Saints; de plus, une ligne partait du lot de Juda et s'étendait jusqu'à celui de Benjamin, et c'est sur elle qu'était élevé l'autel[1]. Il est clair qu'il est uniquement question, ici, de la superficie proprement dite du Temple, et comme elle était en partie judéenne, en partie benjamite, la loi sur la lèpre des maisons ne pouvait être appliquée au sanctuaire. Par contre, les autres parties de Jérusalem appartenaient, d'après R. Juda, à une tribu déterminée, celle de Juda[2]. Il est vrai que les autres rabbins considèrent toute la ville de Jérusalem comme un territoire commun[3], et c'est conformément à leur opinion qu'est rédigée la Mischna de *Negaïm*, XII, 4; mais cette opinion ne saurait être fondée ni topographiquement ni historiquement, et ne peut être motivée que du point de vue du culte : tout Israël, en effet, participait au culte central de Jérusalem.

Il résulte de cet exposé que l'un des premiers privilèges de Jérusalem, celui grâce auquel la ville était soustraite à la loi sur la lèpre des maisons, que ce privilège, formulé dans la Mischna et dans des baraïtas sans aucune restriction ni discussion, se rapporte seulement au Temple d'après R. Juda, qui invoque ce qui était devenu pour lui une tradition, que nous devons, nous aussi, pour des raisons d'ordre général, accepter comme exacte.

Ne pourrait-il pas en être de même de tel autre de ces dix privilèges ? Voici, par exemple, celui d'après lequel Jérusalem n'offre pas la génisse à énuquer (עגלה ערופה), ce que le Talmud[4] explique en disant que cette ville appartient en commun à toutes les tribus ; on donne le même motif à l'exemption qui lui est conférée touchant la loi de la ville « séduite »[5]. Or, il est clair que, d'après ce que nous avons dit plus haut, cette explication n'est pas inébranlable, et il est probable, quoiqu'on ne le dise pas, que R. Juda aura été ici également d'un autre avis. Il n'en est plus ainsi si les deux privilèges s'appliquent uniquement au Temple, car le terrain du Temple peut effectivement être qualifié de domaine commun, et,

1. *Yoma*, 12 *a* ; *Meguilla*, 26 *a* : *Zebahim*, 53 *b*, 118 *b* : *Abot de R. Natan*, recension A, ch. XXXV.

2. ורבי יהודה סבר ירושלים נתחלקה לשבטים, *Yoma*, 12 *a*, etc.

3. לא נתחלקה לשבטים, *Yoma*, 12 *a* : *Meguilla*, 26 *a* ; dans j. *Orla*, II, 1 : פרט לירושלים שהיא לכל השבטים. Sur le terme שבטים cf. Tos. *Baba Kamma*, VIII, 18 (p. 363) : « les tribus (השבטים) ne doivent pas pêcher dans le lac de Tibériade, parce qu'il appartient au lot de Neftali », etc. ; cf. aussi *Baba Kamma*, 81 *b* ; j. *Baba Batra*, V, 15 *a*, l. 39 ; *Sifré* Deut., § 355 (p. 147 *b*).

4. *Baba Kamma*, 82 *b*.

5. Une autre raison est donnée dans *Sifré*, sur Deut., § 92 (p. 93 *a*) : שלא נתנה לבית דירה, et dans *Sanhedrin*, 112 *b*.

comme tel, soustrait à la règle générale grâce à l'interprétation littérale du texte biblique. Semblablement, R. Nathan était tenté d'affirmer que la loi du fils rebelle (Deutér., XXI, 18) n'a pas non plus d'application à Jérusalem, parce que l'Écriture emploie à ce sujet les expressions « sa ville », « son endroit », alors que Jérusalem est commun à tous les Israélites[1]. Il est donc possible que ce soit R. Nathan qui représente l'opinion opposée à celle de R. Juda, mais érigée en règle définitive.

Les quatre privilèges énumérés en dernier lieu, à savoir : נגעים[2], עגלה ערופה[3], עיר הנדחת[4], בן סורר ומורה[5], sont tous, d'après l'affirmation expresse du Talmud lui-même, purement théoriques, les lois en question n'ayant jamais été appliquées dans la vie pratique[6]. Donc, au fond, Jérusalem partage ces privilèges avec n'importe quel endroit du pays.

Il en est autrement d'une défense comme celle d'élever des poules; ce n'est plus de la théorie, mais un cas concret de la vie réelle. Si l'élevage des poules avait intéressé les habitants de Jérusalem, les rabbins n'auraient même pas du tout édicté une loi semblable. Mais il faut convenir qu'une ville dont la population était si dense[7] ne s'y prêtait pas le moins du monde. Pour élever des poules, il faut, ainsi que l'indique le passage de la Tosefta déjà mentionné, des jardins et des tas de fumier; les uns et les autres manquaient à Jérusalem. Pour ce qui est des jardins, nous trouvons, par exemple, à Sébaste-Samarie des parcs[8], mais probablement devant les murs de la ville, et il a pu y en avoir aussi de

1. Tos. *Negaïm*, VI, 2 (p. 625).

2. *Ibid.*, VI, 1 : בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות, למה נכתב וכו׳ ; *Sanhedr.*, 71 *a*.

3. M. *Sota*, IX, 9 : משרבו הרוצחנים בטלה עגלה ערופה ; *Sifre* Deut., § 205 (p. 111 *b*) et passages parallèles. D'après Tossafot, *Baba Batra*, 23 *b*, la non application à Jérusalem de la loi de עגלה ערופה résulterait aussi de ce que la population y comprenait beaucoup de Juifs venus du dehors et de commerçants païens.

4. Baraïta dans *Sanhedr.*, 71 *a*.

5. *Ibid.*

6. D'autres cas énumérés dans Tos. *Negaïm*, VI, 2, étaient également difficiles à réaliser et n'ont guère pu être mis en pratique; qu'on en juge : אין מלינין בה את המת, ואין מעמידין בתוכה עצמות אדם, ואין משכירין בתוכה בתים, ואין נותנין בתוכה מקום לגר תושב, ואין מקימין בה קברות חוץ מקברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה כו׳. D'ailleurs, pour ce dernier privilège il est déjà fait une exception, et c'est comme si nous disions : dans le passé il y a bien eu des tombeaux à Jérusalem, mais nous formulons une loi pour l'avenir, ou en d'autres termes : l'idéal est une chose, et la réalité en est une autre.

7. Schick, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, IV, 211-221, Benzinger, *Archæologie*, pp. 55-56.

8. M. *Arachin*, III, 2; *Sifra*, 114 *a* Weiss.

tels à Jérusalem[1]. Cependant il s'y trouvait une roseraie qu'on supportait parce qu'elle existait déjà, disait-on, à l'époque des prophètes. On fait une remarque analogue pour les tombeaux situés à Jérusalem, en expliquant que c'étaient ceux des rois de la maison de David et celui de la prophétesse Houlda. En d'autres termes, cela veut dire qu'on s'accommodait des faits existants. On s'y serait difficilement résigné si des textes bibliques formels n'avaient coupé court à toute objection. Je suppose donc que le jardin de roses n'est autre que le jardin royal mentionné quelquefois dans la Bible (II Rois, xxv, 4; Jérém., xxxix, 4; lii, 7; Néhém., iii, 15)[2], peut-être le jardin d'Ouzza (II Rois, xxi, 18, 26). Il est probable que les magnifiques jardins d'Hérode[3], avec leurs jets d'eau, leurs colombiers et leurs machines étaient également situés à la même place; ils devaient être particulièrement odieux aux rabbins, qui étaient pourtant obligés de les supporter et prétextèrent, pour justifier leur tolérance, que ces jardins avaient déjà existé au temps des prophètes. On comprend qu'ils aient mieux aimé invoquer les prophètes[4] que les rois.

Or, comme le palais royal était, selon toute apparence, situé sur la même montagne que le Temple[5], le jardin royal en était naturellement aussi tout proche, et nous aurions ainsi la preuve indirecte qu'il faut rapporter à la Montagne du Temple le renseignement que nous donnent nos sources en nous apprenant qu'il n'y avait à Jérusalem que cet antique jardin de roses. S'il en est ainsi, les jardins et les parcs étaient autorisés dans les autres parties de la ville[6]; seule, la Montagne du Temple ne devait pas en avoir d'autre, ce que le Talmud de Babylone explique par la mauvaise odeur que dégagerait la végétation en pourrissant[7].

Je ne crois pas, d'ailleurs, que cette explication suffise. D'après nos idées, la flore est plutôt faite pour répandre de bonnes odeurs. De plus, l'herbe, les mauvaises herbes surtout, poussent spontanément, et comment pouvait-on se protéger contre leurs émanations? On attendrait plutôt une application de la loi du Deutéronome,

1. V. Josèphe, *Bellum*, VI, I, 1; cf. Graetz, III (4e édit.), p. 505.

2. V. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 593, 693.

3. Josèphe, *Bellum judaicum*, V, IV, 4; cf. Schürer, 3e éd., I, 394.

4. On a sans doute en vue les prophètes post-exiliques Aggée, Zacharie et Malachie, malgré l'expression נביאים הראשונים.

5. Benzinger, *Archaeologie*, pp. 44, 233.

6. Cf. Ecclés., II, 5. — On discute la question de savoir s'il est permis de transformer le terrain d'une עיר הנדחת en jardins et en parcs, Tos. *Sanhedr.*, XIV, 6 (p. 437); M. *Sanh.*, X, 5; d'après *Sifré* Deut., § 96 (p. 93 *b*), c'est défendu.

7. *Baba Kamma*, 82 *b*: le mot סירחא (ou סרחון, d'après Raschi, signifie de l'herbe pourrie, ou bien : le fumier servant d'engrais.

XVI, 21 : « Tu ne te planteras aucune Aschéra, aucun arbre à côté de l'autel de l'Éternel, ton Dieu. » Sur quoi une ancienne source[1] remarque que la plantation d'un arbre ou la construction d'une maison sur la Montagne du Temple serait considérée comme une infraction à ce commandement. Il ne s'agit donc pas d'interdire une pratique du culte païen, mais de protéger le lieu où l'on adorait Dieu et où se réunissait le peuple contre toute construction et toute plantation. Il fallait que les fidèles eussent la place pour manifester librement leur recueillement et leur piété[2].

Mais si nous acceptons cette raison, ce n'est pas seulement des jardins et des parcs, mais même des arbres isolés qu'on n'aurait pas dû planter. C'est ainsi, en effet, que l'entend la Tosefta : On ne doit pas laisser d'*arbres* à Jérusalem (c'est-à-dire : sur la Montagne du Temple), à l'exception du jardin de roses, etc.[3]. Un autre texte est encore plus précis : On ne doit y faire aucune plantation ; on ne doit y créer aucun jardin ou parc, à l'exception des jardins de roses, etc.[4]. Cette prescription ne peut être inspirée que par le désir de conserver l'endroit pour l'objet auquel il est destiné. Aussi lisons-nous dans le même passage de la Tosefta : « En elle (la ville, plus exactement : sur la Montagne du Temple) on ne doit ni planter, ni bâtir, ni labourer ».[5] On ne peut en aucune façon noter ici une raison halachique ; la nature des choses demandait que la Montagne du Temple fût protégée contre les plantations et les édifices, rien de plus. Mais s'il était défendu d'y planter et d'y labourer, à quoi bon le fumier ? Aussi ajoute-t-on avec raison : on ne doit pas y laisser non plus de tas de fumier.

Toutes ces dispositions n'ont qu'un sens et ne conviennent qu'à la Montagne du Temple. Celle-ci est le bien commun de tout Israël, et les autorités sacerdotales et rabbiniques rivalisent de zèle pour

1. *Sifré* Deut., § 145 (p. 103 *b*) : ומנין לנוטע אילן ובונה בית בהר הבית שהוא עובר בלא תעשה.

2. Cf. *Abot*, v, 5 : עומדים צפופים ומשתחוים רוחים ; *ib.* : צר לי המקום שאלין בירושלים. Ici, on commence par parler du Temple et on continue par Jérusalem, tant il est facile de confondre l'un et l'autre.

3. Tos. *Negaïm*, VI, 2 (p. 625) : ואין מקימין בה ארלנות חוץ וכו'.

4. *Abot de R. Natan*, recension A, ch. XXXV : ואין נוטעים בה נטיעות, ואין עושין בה גנות... חוץ... Les jardins de roses, au pluriel, sont probablement une erreur : après גנות ופרדסים on a continué par le pluriel גנות ורדים et שהיו.

5. Ce texte est une excellente illustration de M. *Taanit*, IV, 6 : נחרשה העיר, mais dans *Taanit*, 29 *a*, on lit כשחרש... את ההיכל, c'est-à-dire le Temple, et s. Jérôme, sur Zachar., VIII, 19, dit également : « aratum templum » (Schürer, *Geschichte*, 3e édit., I, 692). On voit de nouveau ici que des renseignements qui s'appliquent à la Montagne du Temple ont été étendus à toute la ville, par suite de l'inexactitude de ceux qui ont rapporté le texte.

la protéger. Par contre, une grande ville comme Jérusalem ne peut pas se prêter à de telles restrictions, et si même l'on ne doit pas songer à de grands jardins situés à l'intérieur de l'enceinte fortifiée, ce n'est pas à cause d'une prescription quelconque, mais uniquement par suite de considérations pratiques, comme une conséquence nécessaire du manque d'espace.

Nous pouvons maintenant conclure sur ce sujet. Plusieurs des privilèges en question ne se rapportent, de toute nécessité, qu'à l'emplacement occupé par le Temple; donc, la défense d'élever des poules, qui est en connexion avec ces privilèges, aura eu la même portée restreinte. C'est que la place faisait défaut, aussi bien que les conditions essentielles : les jardins et les tas de fumier, que les poules ont coutume de rechercher. C'est seulement en second lieu qu'on peut accepter l'explication donnée par le Talmud : on ne garde pas de poules (sur la Montagne du Temple) à cause des choses saintes (מפני הקדשים) qui pourraient devenir impures, les poules y apportant des matières impures et abominables ramassées ailleurs. Ce dernier motif tombe si, comme dit la Tosefta, « il y a là un jardin ou un tas de fumier », car il est vraisemblable que les poules se porteront alors à cet endroit, et non sur l'emplacement consacré ; ou bien les poules, dans ce cas, n'entraîneront rien avec elles. Ce jardin ou ce tas de fumier peut exister dans la ville, et d'après notre exposé l'un et l'autre étaient autorisés. Une partie contiguë de la ville peut avoir renfermé des jardins et des tas de fumier; les poules de la Montagne du Temple s'y seraient portées, de sorte que cet endroit n'aurait pas pu être souillé par une charogne ou quelque chose de semblable. Naturellement on ne s'en rapportait pas à la sagesse des poules, et on ne gardait pas du tout ces animaux sur la Montagne du Temple; seulement la Halacha veut, fidèle à sa méthode, citer un cas possible.

On pourrait cependant alléguer contre cette interprétation de la Mischna la seconde phrase du texte en question : « Quant aux prêtres, ils ne doivent pas le faire dans toute la Palestine à cause des choses de pureté[1]. » Ici Jérusalem et le reste de la Palestine sont opposés l'un à l'autre. Mais c'est là justement ce qui vient appuyer notre théorie, car dans d'autres passages c'est le Temple précisément qu'on distingue du reste de la Palestine. Qu'on compare, par exemple, la Mischna de *Rosch ha-Schana*, IV, 1 : במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה « quand le Jour de l'an tombait un samedi, on sonnait du Schofar dans le Temple, mais non dans la

1. ולא כהנים בארץ ישראל מפני הטהרות.

province ». Ici « le Temple » exclut Jérusalem, et « la province » comprend Jérusalem[1]. Certes, on pourrait presser le terme et dire qu'autre chose est מקדש et autre chose ירושלים, et que l'expression a été ainsi choisie à dessein ; mais des raisons intrinsèques inclinent à faire penser que dans les deux cas « le Temple » et « Jérusalem » ne font qu'un, de même que « la province » et « la Palestine ».

Pour ce qui est de l'élevage des poules, il y a encore des considérations extrinsèques qui nous obligent à nous en tenir à cette interprétation. On sait que le Nouveau-Testament mentionne expressément des coqs (Matth., XXVI, 34 et s.; Marc, XIV, 30; Luc, XXII, 34; Jean, XVIII, 27) et des poules (Matth , XXIII, 37; Luc, XIII, 34)[2] et cela à propos d'événements qui ont Jérusalem pour théâtre. Il est absolument impossible d'accorder ces données avec la défense rabbinique d'élever des poules à Jérusalem. On a eu recours à plusieurs essais d'explication ; on a voulu reconnaître dans le cri du coq que Pierre entend trois fois avant la pointe de l'aurore la sonnerie du *buccinator* romain annonçant les veilles; de même on a songé au *buccinator* du tribunal juif; d'autres encore ont pensé au prêtre chargé d'appeler au service les autres prêtres chaque matin vers l'heure du cri du coq[3], sans se douter que le Talmud[4] incline également à voir dans cet appel le cri du coq, ce qui prouve encore qu'il y avait des poules à Jérusalem.

D'autres croient que Pierre a pu entendre le coq, parce que la maison de Caïphe était située hors des murs de la ville[5], où l'interdiction n'avait plus cours, explication qui est assez d'accord avec la nôtre; d'autres, enfin, ont pensé que ce coq appartenait à un seigneur romain (peut-être même à Pilate), qui se souciait peu de la loi rabbinique[6]. Toutefois, la tendance générale des critiques

1. V. Raschi et Tossafot : אבל לא במדינה, לא בירושלים ולא בגבולין. Cf. M. *Rosch ha-Schana*, IV, 3 ; *Schekalim*, I, 3 ; *Soucca*, IV, 2, et Guemara, *ibid.*, 43 *a*, Quant à Maimonide, voir L. Heller (*Tosafot Yom Tob*) sur M. *Schekalim*, I, 3.

2. Ici, il est vrai, le texte dit oiseau en général (ὄρνις), mais l'image de l'animal qui prend le petit sous ses ailes convient le mieux à la poule, chez laquelle on pouvait observer ce trait plus qu'ailleurs. Cf. Bochart, *Hierozoicon,* II, 695-696.

3. M. *Tamid*, I, 2 : מקרות הגבר (Mischna de Cambridge, éd. Lowe : מקרות הגבר), dans *Yoma*, 20 *b* : קריאת הג׳, mais Raschi, *ad loc.* : קרות הג׳. L'expression קריאת הגבר se trouve aussi deux fois dans *Exode r.*, I, 28, où la signification est également incertaine.

4. *Yoma*, 20 *b* ; cf. aussi le commentaire (attribué à Raschi) de M. *Tamid*, I, 2, et j. *Soucca*, V, 55 *c*, l. 24, où l'on écarte même l'objection que בן גבר peut difficilement se dire d'un coq.

5. Ce qui est exact ; v. mon article *Caiaphas* dans *Jew. Encycl.*, III, 493.

6. Pour toutes ces explications, v. Winer, I, 515.

évangéliques est de révoquer complètement en doute les privilèges de Jérusalem, et, d'une façon générale, d'accorder plus de crédit à la relation de l'Évangile qu'aux renseignements du Talmud. Mais d'après notre explication il ne subsiste plus du tout de difficulté, car la défense rabbinique ne se rapporte qu'à la Montagne du Temple, laissant toute liberté à la ville de Jérusalem pour l'élevage des poules.

Il n'est pas indifférent de pouvoir constater que cet élevage était encore pratiqué à Jérusalem quand le Temple existait. Le docteur qui voit le coq dans le mot גבר de M. *Tamid*, I, 2, et M. *Yoma*, I, 8, doit naturellement avoir pensé à cette époque, car les deux Mischnas parlent du culte du Temple. De même, quand on raconte à plusieurs reprises qu'un coq fut lapidé à Jérusalem pour avoir fait périr un jour un être humain[1], il faut que ce cas soit survenu pendant la durée du Temple, car la lapidation suppose l'existence d'un tribunal suprême. De tous ces faits il résulte qu'il n'a pu être défendu d'élever des poules à Jérusalem.

VI. — La défense d'élever du menu bétail.

La défense d'élever du menu bétail en Palestine est une atteinte aux intérêts les plus évidents du pays et ne peut avoir véritablement existé à aucune époque. D'ailleurs, les rabbins se contredisent eux-mêmes quand ils font ressortir, d'une part, la grande utilité des moutons et des chèvres et que, de l'autre, ils édictent l'interdiction d'élever ces animaux. Parmi les différentes opinions et maximes qui se trouvent dans le Talmud et dans le Midrasch[2], nous n'en citerons que quelques-unes, qui se rapportent à notre sujet : « On doit vendre son champ pour acheter des boucs, mais non pas vendre des boucs pour acheter un champ[3]. » R. Yohanan, rabbin palestinien, dit : « Que celui qui veut s'enrichir s'occupe de

1. Il avait enlevé la cervelle d'un enfant à coups de bec : M. *Edouyot*, VI, 1 ; j. *Eroub.*, X, 26 *a*, l. 45 ; *Berachot*, 27 *a*. Il faut donc supposer que la poule et surtout le coq étaient plus forts en Palestine que les nôtres. On s'explique ainsi qu'on pût employer les oies et les poules au battage du blé : *Baba Mecia*, 91 *b* ; v. Lewysohn, *Zoologie*, p. 198.

2. V. Lewysohn, *Zoologie*, § 151 (le mouton) et § 155 (la chèvre).

3. *Houll.*, 84 *a*, texte anonyme et probablement ancien. Le mot עתודים n'est employé qu'à cause de Prov., XXVII, 26, et ne prouve pas que ce fût un terme de la langue courante pour désigner la « race ovine » en général, comme le dit Lewysohn, *op. cit.*, p. 119.

menu bétail », et un Babylonien, R. Hisda, s'exprime dans le même sens[1]. Les docteurs disent même qu'on peut se nourrir uniquement avec le lait que donnent les brebis et les chèvres de la maison[2]. Avec de telles opinions, qui sont pleinement d'accord avec la réalité, comment comprendre la défense d'élever du menu bétail? Elle apparaît également inadmissible, si on lui oppose les nombreux passages où le Talmud parle des bergers. Si l'on n'élevait pas des moutons et des chèvres, d'où viennent ces bergers si souvent mentionnés? Ce ne sont pas des gardiens d'ânes et de chameaux, car ceux-ci portaient habituellement des noms spéciaux (גמלין חמרין); les bouviers sont également désignés comme tels[3], de sorte que les « bergers » tout court ne peuvent être que les gardiens de moutons et de chèvres.

Les bergers de l'époque talmudique, à l'inverse de ceux de l'époque biblique, ont une mauvaise réputation. Ils paraissent avoir été méprisés par la société elle-même, ainsi que nous l'apprend un proverbe[4]; enfin, les rabbins, animés d'un si profond esprit de pitié et de justice, n'ont pour eux que de sévères paroles de blâme. On les soupçonnait de dérober le bien de leurs maîtres à eux confié[5], et on ne leur accordait non plus aucune confiance au point de vue religieux[6], ce qui prouve leur manque d'instruction. Aussi les docteurs formulèrent-ils le principe que le témoignage d'un berger est sans valeur, mettant ainsi ce dernier sur le même rang que les brigands, les auteurs d'actes de violence et autres gens suspects[7].

Il n'en a pas toujours été ainsi. La Mischna, qui déclare inaptes à témoigner ceux qui exercent certains métiers décriés ou prohibés[8], ne fait pas encore figurer les bergers dans son énumération; c'est plus tard seulement qu'on a placé dans la même catégorie qu'eux les brigands et les auteurs d'actes de violence, plus tard encore les bergers, les collecteurs (fermiers) d'impôts et les publicains[9].

1. *Houll.*, 84 *b*.
2. *Ibid.*, 84 *a*.
3. M. *Sanhedr.*, III, 2, Tos., V, 1 (p. 422) : שלשה רועי בקר (Ce sont peut-être les trois bouviers qui contribuaient, par leurs observations météorologiques, à la fixation de la néoménie, *Sanh.*, 18 *b*; j. *Rosch ha-Schana*, II, 58 *b*); *Baba Mecia*, 42 *b* : בקרא; *Sota*, 48 *a* : בקרי au pluriel.
4. *Baba Mecia*, 84 *b* : כולבא רעיא וכו'; R. Natan, dans l'*Arouch*, lit : קלבאי.
5. M. *Bab. Kam.*, X, 10; Tos., XI, 9 (p. 370), etc.
6. M. *Bechorot*, V, 4.
7. Tos. *Sanh.*, V, 5 (p. 423) : הגזלנים והרועים וחמסנין וכל החשודים על הממון עדותם פסולה. Voir plus loin.
8. M. *Sanh.*, III, 5 (6).
9. Deux baraïtas dans *Sanh.*, 25 *b* : הוסיפו עליהן וכו', etc.

Les bergers prenaient dès lors rang dans la pire société. Leur exclusion est ainsi expliquée par un texte que nous a conservé la Guemara, *ad locum*, texte anonyme, donc ancien et accepté sans discussion : « Dans le principe, on croyait que c'était un pur hasard (Raschi : que le bétail allait paître dans les champs d'autrui, sans que le berger en eût l'intention) ; mais quand on vit que c'était à dessein et avec préméditation qu'ils (les bergers) l'y conduisaient, les rabbins décidèrent (leur exclusion de l'aptitude à témoigner). »

Entre les pratiques malhonnêtes des bergers et la défense d'élever du menu bétail il existe un rapport, auquel la Guemara, *ad locum*, fait allusion[1]. Effectivement le Talmud nous indique toujours le brigandage comme motif de cette prohibition. L'anecdote suivante est caractéristique à cet égard[2]. Les anciens chefs d'académie, dit-on, étaient purs de toute tache ; c'est seulement au temps de Juda b. Baba qu'on put trouver une tache en eux. On disait, en effet, de Juda b. Baba[3], que toutes ses actions étaient agréables à Dieu, sauf qu'il élevait une pièce de bétail[4]. Car, comme il était un jour tombé malade, le médecin vint chez lui et lui dit : tu n'as d'autre remède que du lait chaud[5]. Sur quoi il prit une chèvre qu'il attacha au pied du lit et dont il téta du lait chaud, car il était malade de la poitrine. Un jour, les docteurs voulurent se rendre auprès de lui, mais ils dirent : comment pouvons-nous aller chez lui, alors qu'un brigand (λῃστής ליסטיס) est dans sa maison ? Quand ensuite il mourut, les docteurs examinèrent ses actions

1. Dans *Sanh.*, 25 *b*, on passe de פסול לעדות à l'enseignement de Raba : רוצה שאמרו, etc.

2. Tos. *B. K.*, VIII, 13 (p. 362) ; baraïta dans *Baba Kamma*, 80 *a* ; *Temoura*, 15 *b* ; j. *Sota*, IX, 24 *a*, l. 32.

3. D'après la Tosefta et le Yerouschalmi : *B. K.* et *Temoura* ont : מנשה בחסיד אחה. A. Büchler, dans son livre *Der galiläische 'Am-ha'Ares* (Vienne, 1906), p. 191, n. 1, tient le nom pour inexact, parce que R. Juda b. Baba, d'après le récit de *Sanh.*, 14 *a*, est mort martyr des Romains. En effet, on remarque dans *Temoura*, 15 *b*, que חסיד désigne soit R. Juda b. Baba, soit R. Juda b. Ilaï, et c'est uniquement d'après cette règle que R. Juda b. Baba est le héros de notre anecdote.

4. Tos. : בהמה : ajouter דקה, suivant la leçon d'autres éditions et des passages parallèles.

5. C'est-à-dire : du lait frais pris au pis. Il était en effet (ainsi qu'on lit plus exactement dans *Temoura*, 15 *b*) malade de la poitrine (שהיה גינה מלבו) et devait téter le lait de la chèvre (עד שיינק חלב רותח שחרית, plus loin : והיה יונק ממנה חלב). Un cas semblable est mentionné dans *Ketoub.*, 60 *a*, où le poitrinaire (גינה ; Raschi : פלוינדריא) doit téter du lait chaud, d'après Raschi précisément du lait de chèvre. Cf. aussi les dispositions halachiques dans Tos. *Sabb.*, IX, 21 (p. 123) et Tos. *Nidda*, II, 5 (p. 642). On recommande particulièrement le lait d'une chèvre blanche (*Sabbat*, 109 *b*).

et ne lui trouvèrent aucun autre péché que celui-ci. Lui-même avait dit, au moment de mourir : je sais que je n'ai aucun autre péché que celui-ci ; j'ai, en effet, transgressé les paroles de mes collègues[1]. — Si cet homme si pieux — que ce soit R. Juda b. Baba ou un autre — a tenu ce propos, il ne l'a pas fait par malice ou par dédain pour ses collègues, mais parce qu'il était d'un autre avis, c'est-à-dire qu'il ne reconnaissait pas la défense d'élever du menu bétail. Donc la première phrase de notre Mischna (*Baba Kamma*, VII, 7 : « on ne doit pas élever de menu bétail en Palestine, mais on peut en élever en Syrie et dans les pâturages de la Palestine ») a aussi peu manqué d'être contestée que les dispositions analogues visant l'élevage des poules, des porcs et des chiens, et dont nous avons déjà constaté le peu d'efficacité.

Les rabbins, eux, voulaient certes ériger une loi absolue et inconditionnelle, qu'on ne pût jamais transgresser en aucun cas. Le pieux héros de l'anecdote n'avait, durant sa maladie, qu'une seule chèvre dans sa maison, et cet animal n'allait pas paître, mais restait attaché au pied du lit[2], donc dans la chambre, et cependant son maître encourut le blâme de ses collègues. Un autre exemple certain d'un rabbin élevant du menu bétail est celui de R. Hanina ben Dosa. Il possédait des chèvres, et comme les voisins disaient qu'elles causaient des dégâts, il démontra comme qui dirait par un miracle que ses bêtes étaient innocentes[3]. A travers ce récit il transparaît également que les chèvres faisaient du dégât dans les champs d'autrui ; il est vrai qu'elles allaient paître et n'étaient pas enfermées en chambre. La question qui s'impose à nous pour ce cas se trouve déjà dans le Talmud, mais dans une addition qui n'est pas authentique[4] et qui ne figure en cet endroit que pour rapporter un autre trait merveilleux de R. Hanina b. Dosa, le héros de la première histoire. On demande donc d'abord, ce qui est assez signi-

1. Tos. : שעברתי על דברי חבריי ; de même j. *Sota* et *Baba Kamma* ; dans *Temoura* avec la citation : שהרי אמרו חכמים אין מגדלין בהמה דקה בא"י.

2. בכרעי המטה. Garder un animal domestique dans la chambre est encore aujourd'hui en usage en Orient, et même en Occident dans certaines maisons rurales. C'est d'après cet usage qu'on dit de l'agneau pascal dans la *Mechilta de R. Simon b. Yohaï*, sur Exod., XII, 6 (p. 10 Hoffmann ; manque dans la Mechilta de R. Ismaël) : שהיו קשורין בכרעי המטה, et c'est à lui encore que se rapporte l'expression קטיר dans Targ. Pseudo-Jonathan, *ad loc.* Dans M. *Kélim*, XIX, 2, on mentionne aussi la corde qui servait à attacher l'animal. Cf. ce qui est dit de la poule dans Tos. *Sabbat*, VI (VII), 4 (p. 117) : וקושרין לה תרנגולת, scil. : au pied du lit (כרעי המטה) dont il est question aussitôt avant. Cf. encore *Houllin*, 54 *b*, et Raschi, *ad loc.* On attachait aussi le coq au pied du lit dans un but magique (*Berachot*, 7 *a*).

3. b. *Taanit*, 25 *a* (en araméen).

4. V. *ibid.* la note en marge et *Dikdoukê Soferim*, *ad loc.*

ficatif : comment R. Hanina b. Dosa pouvait-il avoir des chèvres, puisqu'il était pauvre[1] ? En second lieu : les rabbins ne disent-ils pas qu'on ne doit pas élever de menu bétail en Palestine? La réponse nous apprend que R. Hanina devait ses chèvres à un hasard : on avait déposé près de sa porte des poules, qu'il échangea ensuite contre des chèvres[2]. On ne résout ainsi, à bien regarder, que la première question, celle de la pauvreté de R. Hanina, mais non celle de la violation d'une loi. Pour nous, qui ne voulons pas nous engager dans des discussions talmudiques, nous ne connaissons, ici encore, que la raison par laquelle l'autre pieux rabbin expliquait sa conduite : c'est qu'il avait transgressé la défense. Tous deux sont présentés comme particulièrement pieux[3] et comme jouissant d'une grande considération, et pourtant ils ne se souciaient pas de cette prohibition. Que si dans le premier cas le nom de Juda b. Baba est exact, et s'il est prouvé que Hanina b. Dosa était un Galiléen[4], ces deux exemples nous transporteraient en Galilée et nous aurions à constater une dérogation à l'usage suivi en Judée.

C'est formellement en Galilée que nous place un troisième cas non moins positif. R. Ismaël — d'après une autre version R. Simon b. Schezouri — racontait : Ma famille paternelle faisait partie des propriétaires de la Haute-Galilée, mais elle fut ruinée parce que ses membres faisaient paître des troupeaux dans les bois et décidaient dans les affaires civiles comme juges uniques (sans collègue). Quoiqu'ils eussent leurs bois tout près de leurs maisons, il y avait cependant au milieu un petit champ au travers duquel ils menaient le bétail[5]. Il est évident, et la Tosefta le dit d'ailleurs clairement,

1. On se rappelle que, d'après la remarque citée plus haut, les moutons et les chèvres enrichissent leurs possesseurs ; on ne le savait pas de R. Hanina.

2. On apprend en passant que l'élevage des poules donnait de bons bénéfices, nouvelle raison de ne pas penser qu'il était défendu d'élever ces animaux. Cf. *Baba Meçia*, 86 *b*, où R. Yohanan dit qu'on peut sans peine élever une poule sur un fumier. C'est le même Yohanan qui loue tant les avantages de l'élevage du menu bétail (v. plus loin). Les poules enrichissent par leurs œufs. b. *Taan.*, *l. c.*

3. Sur la piété de Hanina b. Dosa cf. l'anecdote de son âne dans *Abot de R. Natan*, recension A, ch. VIII, *i. f.*, p. 38 Schechter (ailleurs c'est l'âne de R. Pinhas b. Yaïr) et M. *Sota*, *i. f.*

4. C'est ce qu'affirme Büchler, *Der galil. Am-ha-Ares*, p. 331, n. 3.

5. *Baba Kamma*, 80 *a*, où on lit : מבעלי בתים שבגליל העליון ; mais le mot העליון manque dans le ms. de Munich et dans Tos. *Baba Kamma*, VIII, 14 (p. 362), où la même histoire est racontée, mais dans un style plus ancien. Dans la Tosefta le motif דנין דיני ממונות est donné en premier lieu, et le second est ainsi formulé : ושגידלו בהמה דקה (dans le Babli : שהיו מרעין בהורשין). Quant à la phrase ואע"פ שהיה להם חורשים סמוך לבתיהם, je l'interprète comme s'il y avait : ואע"פ שחורשים שלהם סמוך לבתיהם היו La Tosefta porte : אף על פי כן

qu'il s'agit de menu bétail, et de menu bétail qu'on menait paître. Les propriétaires, qui appartenaient à l'élite du pays, n'auraient certainement pas envoyé à dessein leur troupeau dans les terres d'autrui ; mais un petit champ séparait leur maison du bois qui servait de pâturage, et leurs bêtes étaient obligées de passer par ce champ étranger. Comme le fait se renouvelait chaque fois, le cas cesse d'être fortuit pour devenir intentionnel[1]. Il est vrai qu'une loi rabbinique connue[2] donne à tout propriétaire le droit de se faire un chemin menant à son immeuble, mais peut-être la règle ne s'applique-t-elle pas à un bois, de sorte que le voisin n'était pas obligé de céder. Je suppose que c'était là justement le point en litige et que ces propriétaires avaient abusé de leur autorité pour prononcer une sentence dans leur propre affaire; ainsi les deux fautes — juger dans des procès civils et faire paître dans le bois — seraient étroitement liées l'une à l'autre.

Le sens de l'anecdote paraît donc être celui-ci : cette famille de propriétaires galiléens possédait des bois à eux, dans lesquels ils pouvaient envoyer leurs troupeaux; seulement un champ étranger les en séparait. Quel eût été le cas si les bois ne leur eussent pas appartenu ? Même alors il leur eût été permis de s'en servir, car d'après la théorie talmudique, un des privilèges fondamentaux de la Palestine, remontant à Josué, permet de faire paître dans les bois, sans tenir compte des réclamations des propriétaires[3]. En d'autres termes, les bois ne constituent pas une propriété privée, mais une propriété collective *ad hoc*, et cette coutume est si sacrée, si inviolable, qu'on la considérait comme instituée par Josué. Le Talmud ne parle généralement sur ce ton que des institutions antiques implantées depuis si longtemps que personne n'en connais-

חורש היה לנו סמוך לעיר. La dernière phrase est conçue dans le Babli comme suit : ומעבירין דרך עליה, dans la Tosefta : שהבהמה נכנסת ויוצאה דרך עליה. En règle générale les bois et les monts boisés sont situés loin de la ville : Tos. *Baba Batra*, III, 5 (p. 402) : ולא את החורשין המוקצין בפני עצמן. — D'après l'explication de Büchler, *Der galil. Am-ha-Ares*, p. 194, la faute consistait en ce que le troupeau allait paître dans des bois. Pas le moins du monde : c'est qu'il devait passer par un champ étranger. C'est parce qu'on était obligé de faire paître le menu bétail uniquement dans des régions boisées, et non sur des terres cultivées, que l'élevage en était plus difficile que celui des bêtes à cornes, v. *Bechorot*, 28 *b* (R. Houna) : משום גזרת מגדלי בהמה דקה נגעו בה, et cf. Raschi et Tossafot. Chose curieuse, Raschi ne tient pas compte, comme les Tossafot en font la remarque, du terme גזרה, comme s'il n'existait pas du tout de défense à ce sujet.

1. D'après *Sanhédrin*, 25 *b* : אקראי בעלמא et דקא מכוונו.

2. M. *Baba Batra*, XI, 6, 7, 8.

3. Baraïta dans *Baba Kamma*, 81 *a*, en haut : עשרה תנאין התנה יהושע שיהו מרעין בחורשין כו' ורועין בחורשין אפי' ; cf. j. *Baba Batra*, V, 15 *a*, l. 38 : שבט יהודה בשבט נפתלי. Cf. M. Bloch, שערי תורת התקנות, I, I, 54.

sait plus l'origine. C'est à coup sûr la constitution naturelle du pays qui faisait des bois les pacages du menu bétail, et c'était un des intérêts vitaux de la population de jouir partout et librement de ce droit, sans s'occuper des propriétaires[1]. Nulle part on ne donne à entendre que cette théorie foncièrement palestinienne ait été modifiée à une époque quelconque. Mais alors il est difficile de comprendre qu'avec un tel état de choses il puisse être question d'une spoliation à l'égard d'autrui à propos de pâturage, alors que les terrains de pacage proprement dits, les régions boisées, étaient entièrement libres. Il est donc impossible de ne pas identifier les expressions מדבר et חורשין. La Mischna de *Baba Kamma*, VII, 7, excepte de l'interdiction les « pâturages » de la Palestine ; le pâturage est ainsi propriété collective aussi bien que le bois. L'identité de l'un avec l'autre ressort avec évidence de la baraïta de *Baba Kamma*, 79 *b*, où le terme de חורשין remplace celui de מדברות de la Mischna. En rapprochant les deux textes, Mischna et Baraïta, on obtient les catégories suivantes pour l'élevage du petit bétail :

A. En Palestine, il est 1° défendu dans les contrées habitées (ישוב) ; 2° autorisé dans les pâturages (מדברות)[2] ou bois (חורשין).

B. En Syrie, à plus forte raison dans les autres pays, il est autorisé même dans les contrées habitées.

1. Une autre baraïta, dans *Baba Kamma*, 79 *b*, définit plus exactement *midbar* par : désert de Juda et désert de la région frontière d'Acco (ובמדבר שבספר עכו). Plusieurs textes, cités par Rabbinovicz, *D. S.*, *ad loc.*, lisent ici : כפר, עמקין, במדברות שביהודה ובמדברות שבכפר עמיקון ; le ms. de Munich porte עמיקו ; cf. Tosefta (p. 362, l. 2) : במדברות שביהודה ובמדברות שבכפר עמאוקו (Edd. שבספר). Ce rapprochement montre que les déserts de Juda et d'Amico (la localité est inconnue) sont les véritables pacages de la Palestine, le second probablement pour la Galilée. Dans *Taanit*, 21 *a*, en bas, on trouve mentionnés à la fois Acco et Amico. — Le Talmud de Jérusalem donne plusieurs fois une autre localité qui s'appelle *Mahir;* voir j. *B. K.* VII, 6 *a*, l. 28 (c'est notre endroit) כגון מהיר שהיא ששה עשר מיל על ששה עשר מיל ; de même j. *Pesahim*, IV, 30 *d*, l. 51, et j. *Aboda Zara*, I, 39, l. 56. Ce *Mahir* doit être cherché dans le désert de la Judée. Cf. *Exode Rabba*, ch. II. — Il y a encore d'autres textes où c'est toujours le désert qui est un lieu de pâturage : v. M. *Béça*, V, *i. f.* (b., 40 *a*), où מדבריות s'oppose à בייתות ; cf. *Sabbat*, 45 *a*. Parfois le pacage est simplement appelé שדה, p. ex. dans M. *Bechorot*, V, 3, et là c'est un fait positif qui est raconté. Cette mischna tout entière, qui se place à l'époque romaine, car un questeur (קוסטור) y figure, est accessoirement une protestation contre la défense d'élever du menu bétail. Une autre protestation résulte d'une baraïta (*Menahot*, 87 *a*) qui nous enseigne que pour l'usage du Sanctuaire on apporte des boucs de Moab, des moutons de Hébron, des agneaux de Saron et des pigeons de la Montagne du Roi ; c'est une assertion qui soustrait le pâturage à chaque restriction. D'autre part, il est vrai que « Hébron » de ce texte peut correspondre aux « déserts » de la Judée.

2. La restriction faite par R. Papa dans *Baba Kamma*, 81 *a*, est inspirée par la discussion et n'a aucune signification pour nous.

Si les mots חורשין et מדברות peuvent ainsi être intervertis, c'est un point important pour la connaissance de la nature du sol et la distribution des pacages en Palestine. Le terme חרש de l'hébreu biblique, auquel les modernes ne veulent pas reconnaître le sens de bois[1], est fort bien illustré par notre cas. En effet, חרש étant identique avec le désert de Juda, il ne peut s'agir d'un bois proprement dit, car le désert de Juda ne présente que des montagnes dénudées, portant rarement de petits buissons, mais jamais de parties boisées. Il est difficile de croire qu'il en ait été jadis autrement. Ce « désert » sert encore aujourd'hui de pacage à d'innombrables brebis et chèvres — plus encore à ces dernières — et fournit une excellente pâture, tandis qu'un véritable bois ne conviendrait pas du tout à cet usage. C'est ainsi que notre défense se trouve restreinte aux limites précises des villes et villages, où chaque morceau de terrain a son propriétaire, qu'on ne doit pas dépouiller.

Mais cette déprédation était-elle donc si grave qu'on dût défendre d'une façon générale d'avoir du menu bétail? N'aurait-il pas suffi de punir les coupables, les bergers, que d'ailleurs on punissait en effet? On explique cette loi si sévère en disant que la spoliation n'atteignait pas des particuliers, mais le pays lui-même, théorie qui aurait fini par rendre le pays inhabitable. Qu'on se rappelle la lutte des bergers d'Abraham et de Loth, qui eut pour dernière conséquence l'évacuation du pays contesté par l'une des parties (Genèse, XIII, 7-12), l'émigration d'Ésaü (*ibid.*, XXXVI, 6) et les préoccupations des tribus de Ruben et de Gad (Nombres, XXXII). On sait assez que les Bédouins sont également obligés de changer souvent leurs pacages. Quand la population s'accrut et qu'elle devint plus riche en troupeaux, on jugea nécessairement que le sud de la Judée — dont il est question en première ligne parce qu'elle forme les environs immédiats de Jérusalem — et l'étroit district de la Galilée resserré entre les établissements phéniciens et helléniques, seraient insuffisants et impropres à la colonisation si l'on tolérait les pratiques déprédatrices des bergers qui, audacieux et impudents, menaient paître leurs troupeaux dans les champs d'autrui; on eut alors recours au moyen radical, en interdisant d'une manière générale l'élevage du menu bétail dans les parties habitées de la Palestine. Cette défense fut donc inspirée par le souci et la préoccupation de rendre la Palestine habitable (משום

1. Gesenius-Buhl, *Wörterbuch*, 13e éd., *s. v.* חרש. Pour l'emploi du mot dans le néo-hébreu, v. Levy, II, 119. Il se dit aussi des buissons de roseaux, ce qui est important pour le désert d'Acco, qu'on doit se représenter, non comme montagneux, mais comme plat.

ישוב ארץ ישראל), ainsi que les sources le répètent à plusieurs reprises [1]. Les autres explications [2], n'étant ni conformes aux textes ni fondées en fait, sont superflues et inexactes.

Il est probable que la défense remonte à un temps où il y avait une autorité pour veiller avec soin à la prospérité des districts juifs de la Palestine, surtout de la contrée de Jérusalem; elle n'aurait aucun sens à une époque postérieure et dans une autre région. Nous avons vu plus haut trois cas où des rabbins nommément désignés se refusèrent à en faire l'application à la Galilée. Le Talmud lui-même, au cours de la discussion sur la Mischna qui est le point de départ de la question (*Baba Kamma*, VII, 7), y apporte toutes sortes de restrictions : l'élève du menu bétail est seul interdit, par contre celui des bêtes à cornes est autorisé [3]. Mais, d'autre part, nous connaissons une tentative faite pour étendre la défense à cette catégorie, car lorsqu'on dit : « Le pasteur dont il s'agit est indifféremment un pasteur de menu bétail ou de gros bétail » [4], cette formule englobe, avec la condamnation du pâtre, celle de

1. *Sanh.*, 25 *b*, et encore dans l'histoire du rabbin malade de la poitrine, *Baba Kamma*, 80 *a*, etc. — Une mesure favorisant l'arboriculture est également motivée par R. Yohanan par le considérant משום ישוב א"ר (*B. M.*, 101 *a*).

2. D'après S. Funk (*Monatsschrift*, XLIX [1905], 543), on voulait, par cette défense, mettre un obstacle à l'envahissement de l'élevage. M. Funk s'appuie probablement sur des cas analogues dans l'économie romaine; nous connaissons plusieurs édits romains ayant pour but de protéger l'agriculture rurale : Domitien défend et restreint la culture de la vigne et on donne des privilèges à l'agriculture italiques (voir M. Voigt, *Die röm. Altertümer*, 2e éd., Munich 1903, p. 436). Tacite, *Annales*, IV, 27, voit, dans l'élève du bétail et les plantages des forêts, un danger public. Voir aussi H. Schiller, *Gesch. der röm. Kaiserzeit*, I, 424. Cependant ce sont des faits analogues, et non les mêmes, que révèlent nos sources rabbiniques. D'après A. Büchler (*Der gal. Am ha Ares*, p. 193), le législateur, voyant qu'on négligeait l'agriculture — peut-être parce qu'on ne pouvait supporter les lourds impôts — pour se livrer aux travaux plus faciles de l'élève du bétail, voulut protéger la culture du sol. C'est aussi à peu près l'opinion de M. Friedmann, *op. c.*, p. 17.

3. Motifs : on ne décrète pas une loi d'intérêt général si la majorité ne peut s'en accommoder : le menu bétail peut être importé de l'étranger, tandis qu'on ne peut pas importer le gros bétail. Dans Tos. *B. K.*, VIII, 11 (p. 362) on trouve la même distinction sans la phrase : גזרה וכו'. Par contre, la formule est tout à fait semblable dans Tos. *Schebiit*, III, 13 (p. 64 : אין מגדלין בהמה דקה אבל מגדלין בהמה גסה שלא גזרו אלא גדר שיכול לעמוד (noter l'expression גדר au lieu de גזרה). — Or, nous savons — et par des sources rabbiniques encore — qu'on exportait aussi du gros bétail (des vaches et des porcs) d'Alexandrie (Mischna dans *Bechorot*, 23 *b*; *Sanh.*, 33 *a*, 93 *a*), des bœufs d'Égypte (*Soucca*, 21 *b*), de sorte que le raisonnement du Talmud ne peut se soutenir. En réalité, le gros bétail avait d'autres pacages, exigeait d'ailleurs une plus grande quantité de paisson, et ne donnait pas lieu enfin à l'usage illicite des pâturages d'autrui.

4. Le babylonien Raba (*Sanh.*, 25 *b* parle, il est vrai, de l'action de faire paître qu'il veut distinguer de l'élevage, lequel serait plutôt autorisé d'après lui, mais c'est encore une distinction inadmissible.

l'action de paître. — Chose remarquable, c'est l'Amora babylonien Raba qui établit cette règle, et c'est encore lui qui, comme nous l'avons montré précédemment, parle des effets de la défense relative au chien en Babylonie ; or, comme il ne mentionne la Babylonie, quand il s'agit de l'élève du menu bétail, que sous forme négative [1], on peut admettre que, du moins d'après lui, l'interdiction n'avait jamais d'application dans ce pays. Il a contre lui l'autorité plus considérable et bien plus ancienne de Rab, qui fait cette déclaration : « Nous nous comportons en Babylonie comme ceux de Palestine au sujet du menu bétail » [2] ; mais il semble que cette opinion ne s'était pas imposée, et que la prohibition n'avait pas cours en Babylonie. Peut-être les circonstances étaient-elles différentes, et rendaient impossibles les empiètements sur les pâturages d'autrui ; ou bien les bergers, plus scrupuleux et plus pieux, ne se rendaient pas coupables de cette faute ; mais on peut aussi penser que les rabbins, y eût-il même des abus, n'y voyaient pas une raison d'intervenir en faveur du pays, comme ils le firent pour la Palestine, la riche Babylonie ne se trouvant pas en danger d'être dépeuplée.

Une autre restriction imposée à notre défense est contenue dans le passage suivant du Talmud [3] : « Quoiqu'il ait été dit qu'on ne doit pas élever de menu bétail, il est cependant permis de le garder (משהה) à la maison trente jours avant la fête (רגל) [4] et trente jours avant le repas de noce du fils [5] ; seulement on ne doit pas garder

1. *Sanh.*, deuxième enseignement de Raba : רועה בהמה דקה בא"י פסולין (l. פסול) רועה בהמה גסה אפי' בא"י כשרין.

2. *B. K.*, 80 *a* : עשינו עצמנו בבבל כארץ ישראל לבהמה דקה. Il est tout à fait significatif qu'aussitôt après on nous apprenne que R. Houna, un des personnages les plus considérables de la Babylonie, gardait du menu bétail et, comme on lui en demandait l'explication, s'était excusé en disant qu'il faisait paître le troupeau par sa femme Hibba. Dans une autre relation, le Talmud explique que cette déclaration de Rab comptait à partir de l'arrivée de Rab en Babylonie (מכי אתא רב לבבל), c'est-à-dire que son arrivée a fait de ce pays une seconde Palestine et que la notion de ישוב s'y appliquait aussi bien qu'en Palestine (voir Raschi).

3. *Ibid.*, 79 *b*.

4. On sait que, fidèle au principe אין שמחה אלא בבשר, on s'efforçait de manger de la viande les jours de fête, mais aussi le samedi, v. *Mélanges Sokolow* (ספר היובל), p. 498. L'usage de manger de la viande non seulement aux jours de fête, mais encore au Nouvel an et même, d'après R. Yosé ha-Guelili, la veille du Grand-Pardon, est également sous-entendu, pour la Galilée, dans M. *Houll.*, v, 4, et Tos. *Houll.*, v, 9 (p. 507) : בארבעה פרקים בשנה כו'. Là comme ici on mentionne la coutume de servir de la viande au repas de noce et la conduite à suivre par le boucher de profession (טבח), voir plus haut.

5. Outre les nombreux passages où il est question du repas de noce, v. particulièrement *Sifré* Deut., § 107 (p. 96 *b*) : יכול יקח בהמה למשתה בנו וכו', et cf. la note précédente.

au delà de trente jours après la fête[1] la dernière bête[2]. » — Et encore : « Le boucher peut acheter, abattre, acheter encore — autant qu'il faut — et garder des bêtes chez lui ; seulement il ne doit pas garder la dernière pendant trente jours. » Raschi et les Tossafistes ne sont pas d'accord sur le sens de ce passage. D'après l'explication, bien singulière, de Raschi, le mot טבח désignerait le marchand de bestiaux[3]; ainsi ce dernier, qui achète en gros et revend ensuite, peut garder chez lui des bêtes pendant trente jours, à dater du moment où il les a achetées jusqu'au jour du marché ; mais celle qu'il a achetée en dernier lieu[4], il ne doit pas la garder après le jour de marché de manière à laisser trente jours s'écouler depuis l'achat jusqu'à ce jour. A quoi les Tossafistes objectent que la Tosefta porte : *plus* de trente jours[5], ce qui montre que les animaux pouvaient toujours être gardés trente jours après le marché[6] ; de plus, observent les Tossafistes, la baraïta ne parle pas du tout du jour du marché. L'explication qu'ils donnent ensuite ne les satisfait pas eux-mêmes et ne nous satisfait pas davantage. Mais ce n'est pas tout. Comment et pourquoi le mot טבח désignerait-il le marchand de bestiaux et non, comme dans l'hébreu de la Bible et souvent dans celui de la Mischna, le cuisinier, celui qui abat la viande ? Puis, s'il n'est question que de la vente, pourquoi le texte mentionne-t-il le cas de l'abatage[7] ?

Je crois donc que טבח a, dans ce passage, sa signification ordi-

1. Ces mots un peu obscurs sont ainsi expliqués par Raschi : Si l'on a acheté des bêtes trente jours avant la fête et immédiatement avant celle-ci, on ne doit pas dire : je vais abattre celles que j'ai achetées d'abord et garder les autres même après la fête jusqu'à ce que trente jours se soient écoulés depuis l'achat.

2. Ici s'arrête une baraïta ; elle est suivie dans le Talmud d'une explication en araméen que Raschi ne paraît pas avoir connue encore Dans Tos. *B. K.*, VIII, 11, le passage est ainsi conçu : אף על פי שאמרו אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל אבל מגדלין אותה קודם לרגל שלשים יום קודם למשתה בנו שלשים יום ולא שתהא יוצאה ורועה בשוק אלא שתהא קשורה לכרעי המטה. On voit que l'expression משתה du Talmud est rendue dans ce passage de la Tosefta par la phrase : la bête ne doit pas sortir et paître au dehors, mais être attachée au pied du lit. Voir aussi Friedmann, *op. c.*, p. 9.

3. המקבץ את הבהמות ליום השוק.

4. Dans le texte : עגונה.

5. Voici le texte de la Tosefta (p. 362) : והטבח לוקח ומוכר ובלבד שלא ישייר את האחרונה שבהם יותר משלשים יום.

6. La seconde objection des Tossafot est que précédemment il y avait אחרונה tandis qu'ici on dit עגונה. Cette difficulté peu fondée en elle-même, car le Tanna a parfaitement le droit de ne pas répéter le mot biblique עגונה, est d'ailleurs résolue par le texte de la Tosefta qui est cité immédiatement après et qui porte אחרונה.

7. והטבח לוקח ושוחט לוקח ושוהה כו׳. Dans la citation de Raschi il y a או, « ou bien », entre les deux propositions. La Tosefta, il est vrai, dit seulement לוקח ומוכר.

naire, celle de boucher, et celui-ci trouve place ici à la suite de la mesure relative aux jours de fête et au repas de noce, de même qu'il figure dans le même ordre dans M. *Houllin*, v, 4, 5 [1]. Il est extrêmement important que le boucher ne soit pas empêché de vendre sa viande avant les jours de fête, si important que cette même Mischna va jusqu'à l'y faire contraindre par la force. Le boucher, ne pouvant naturellement pas savoir à l'avance combien il faudra de viande, se pourvoit d'un nombre de bêtes plus que suffisant, et, suivant les besoins, il les prend et les abat, ou les laisse en vie. De la sorte, le mot עגונה se trouve justifié : la bête non employée et restée enfermée [2] ne doit pas être gardée par lui pendant trente jours. Illustrons le cas par un exemple. Un boucher évalue la quantité de viande dont il a besoin avant la fête de Pâque à dix moutons, qu'il achète avant la fête, suivant l'occasion. Mais il s'est trouvé qu'il lui a fallu neuf bêtes, il lui en reste donc une qu'il n'a pu placer, utiliser. Il va sans dire que le tour de celle-ci finira également par venir ; ce qu'on demande donc, c'est que cet animal ne reste pas dans la maison du boucher plus longtemps que trente jours [3], depuis le moment de l'achat, jusqu'à l'abatage, sans quoi il paraîtrait servir, non à la consommation, mais à l'élevage. De la sorte, la baraïta devient claire dans tous ses détails, et la Tosefta a la même signification [4]. Ni dans l'une, ni dans l'autre, le passage en question n'était primitivement séparé du cas précédent ; il ne fallait donc pas une indication formelle pour faire comprendre qu'il s'agissait d'assurer les besoins de la fête, et c'est, à vrai dire, cette considération d'ordre religieux qui explique l'exception faite pour le טבח ; entendez que le particulier peut garder chez lui, avant la fête, l'animal destiné à être abattu, tandis que le boucher professionnel, en tenant un certain nombre, peut, suivant les besoins, en acheter une et la tuer, ou en acheter une et la conserver dans sa maison.

Nous avons fait connaître ainsi le contenu de l'interdiction relative à l'élevage du menu bétail, et sa portée. Elle se réduit à peu de chose, et n'a de valeur que pour la partie habitée de la

1. ובארבעה פרקים אלו משחיטים את הטבח בעל כרחו. Il est vrai qu'on prend ici pour exemple, non une pièce de menu bétail, mais un bœuf, qui coûterait mille *dénars*.

2. Signification de la racine dans le seul passage biblique où elle se trouve, Ruth, I, 13 ; v. Gesenius-Buhl, *Wörterbuch*, 13e édit. M. Friedmann, *op. c.*, p. 10, explique עגונה : « une bête isolée enfermée à la maison », ce qui me semble correct.

3. Il importe peu dès lors que le texte porte trente jours ou *plus* de trente jours.

4. והטבח לוקח ומוכר signifie que le boucher achète l'animal et en débite la viande au fur et à mesure des besoins.

Palestine; les prairies et collines boisées de ce pays, ainsi que la Syrie et à plus forte raison les autres contrées en sont exclues. Même dans la région prohibée, il est seulement défendu de pratiquer l'élevage du menu bétail, c'est-à-dire de le laisser paître; l'usage des animaux de boucherie est libre; même si on en garde un vivant pendant un assez long temps à la maison, et l'on va jusqu'à en permettre un plus grand nombre au boucher. Il est probable que la tentative qui fut faite d'étendre l'interdiction à la Babylonie échoua, et avec raison, car la Babylonie, si elle devint plus tard la métropole du Judaïsme, n'était pourtant pas entourée d'un tel respect que la colonisation en dût être protégée par des dispositions toutes spéciales.

Mais la Palestine elle-même, pendant combien de temps put-elle jouir de cette protection? Nous avons déjà indiqué plus haut que cette mesure ne pouvait provenir que d'une autorité qui s'intéressait particulièrement à Jérusalem. Après la destruction de cette ville par Titus, il n'y eut plus tout d'abord une autorité de ce genre et l'objet de la protection, Jérusalem (on pourrait ajouter tout au plus les environs immédiats), était en des mains étrangères. Nous lisons, en effet, que le patriarche R. Gamliel II, la plus haute autorité de la génération suivante (il s'agit certainement de R. Gamliel de Yabné, le deuxième du nom), autorisa déjà l'élevage du menu bétail, même en Palestine. « Les disciples demandèrent à R. Gamliel : Est-il permis de pratiquer l'élevage? Il leur répondit : « Cela est permis. »[1] Son contemporain, R. Eliézer, dont il a déjà été question à ce propos, n'est pas aussi catégorique. Il aurait eu, lui aussi, à répondre à une demande semblable, ce qui prouve qu'un changement était survenu, qui avait mis la question à l'ordre du jour; ce fait nouveau, c'est, à notre avis, la destruction de Jérusalem, en l'an 70. R. Eliézer se prononce, ou, pour mieux dire, ne se prononce pas — car demandes et réponses forment comme une chaîne d'indécisions et de confusions — sur l'ensemble complexe des questions

1. *B. K.*, 80*a*. Le Talmud oppose naturellement aussitôt la Mischna qui dit אין מגדלין וכו׳ et veut appliquer la décision de Gamliel au fait de garder l'animal (כשהות), de sorte qu'il ne serait pas en discussion avec la Mischna (v. *Tossafot*, *ad loc.*), mais cette explication est encore contraire aux termes si clairs de la réponse de Gamliel. Il est vrai que dans la Tosefta (p. 362) cette réponse est conçue dans le même sens : אמר להן מקיימין את העגונה כ׳ יום, mais je crois qu'il y a quelque désordre dans la Tosefta, d'autant plus que la réponse ainsi formulée ne correspond pas à la question. Cependant M. Friedmann, *l. c.*, est d'avis que מקיימין veut dire « conserver une bête isolée » = עגונה, de façon que la réponse correspondrait à כשהות dans le Babli. Ce qui suit dans le Talmud : ובלבד שלא תצא וכו׳ et אלא קושרה בכרעי המטה, ne se rapporte pas à ce cas, comme il est prouvé par la Tosefta, mais, comme dans celle-ci, à ceux de la fête et du repas de noce.

qui nous occupent, et c'est ce qui nous a conduit à chercher dans toutes ces interdictions un enchaînement causal. Nous allons reproduire le passage en entier[1] :

« On demande à R. Eliézer : Qu'en est-il du bâtard (ממזר) ? peut-il enlever la chaussure (c'est-à-dire, peut-il subir la formalité prescrite dans Deut., XXV, 9, pour rendre libre sa belle-sœur devenue veuve ?) Il leur dit : Demandez s'il peut hériter. Et peut-il hériter ? Il leur dit : Mais peut-il enlever la chaussure ? Peut-il enduire sa maison de chaux ? Il leur dit : Mais peut-il enduire sa tombe de chaux ? Il leur dit : Peut-il enduire sa maison de chaux[2] ? Peut-on élever des chiens ? Il leur dit : Peut-on élever des porcs ? [Puis] il leur dit[3] : Peut-on élever des chiens ? Peut-on élever des poules ? Il leur dit : Peut-on élever du menu bétail ? Et peut-on élever du menu bétail ? Il leur dit : Peut-on élever des poules ? Peut-on sauver le berger de la gueule du loup ? Il leur dit : Je crois que vous n'avez questionné que pour le mouton. Mais peut-on sauver le mouton ? Il leur dit : Je crois que vous n'avez questionné que pour le berger[4]. Et X (פלוני) aura-t-il part au monde futur ? Il leur dit : Je crois que vous n'avez questionné que pour X (un autre). Non pas que R. Eliézer les ait renvoyés à plus tard, mais c'est qu'il ne disait pas une chose qu'il n'eût jamais entendue (de ses maîtres). »

Ce jeu étrange de demandes auxquelles on en oppose d'autres, celles-ci et celles-là restant en fin de compte sans réponse[5], nous

1. Tos *Yebamot*, III, 3, 4 (p. 243 et 244).

2. Les cas de ביתו et קברו se rapportent, non au bâtard, mais à n'importe quel homme. La question est extrêmement bizarre et ne me paraît explicable que par la défense de crépir les maisons depuis la destruction de Jérusalem (baraïta dans *Baba Batra*, 60 *b* : אין מסיידין וכו'; Tos. *B. B.*, II, 17, p. 401), mais il n'est pas question ailleurs du tombeau. En tout cas, nous touchons ici la preuve que cette chaîne de questions est postérieure à l'an 70.

3. D'après l'analogie des autres questions, il vaudrait mieux avoir ici : eux, les consultants, demandèrent à leur tour.

4. Le berger pécheur et la brebis (כבשה) objet du péché ne doivent pas être sauvés d'un danger mortel : voilà jusqu'où pourrait aller une interprétation rigoriste. Cf. les passages de b. *Aboda Zara*, 26 *a*, et Tos. *B. M.*, II, 33 (p. 375).

5. Büchler, *Der galil. Am ha-Ares*, p. 192, considère chaque réplique comme une réponse : on demande à R. Éliézer s'il est permis d'avoir des chiens, il répond en demandant s'il est permis d'élever des porcs; comme aucun docteur ne le permet, R. Eliézer pense que les chiens sont également interdits. Cette interprétation est inexacte, car la question porte, outre sur les porcs, sur bien d'autres choses dont la prohibition n'est pas évidente; de plus, nous avons montré que même pour les porcs la défense absolue de les élever n'a pas existé. La remarque qui sert de conclusion générale et d'après laquelle R. Éliézer évitait de se prononcer sur des questions qu'il n'avait pas entendues de ses maîtres montre que ce docteur ne se permit de formuler une décision sur aucun des points qu'on lui soumit. On ne comprend pas comment Büchler, au milieu de ces questions et répliques, a pu voir que sur certains points

révèle seulement que, quand il devint nécessaire d'introduire des changements dans l'état de choses existant, une foule de questions surgirent, mais que certains docteurs ne purent pas ou ne voulurent pas les résoudre La Mischna de *Baba Kamma*, VII, 7, qui formule sur le menu bétail, les poules, les porcs, les chiens et quelques autres cas, une décision absolue et non contredite, doit, sous cette forme, dater d'une époque antérieure, de l'époque du Temple ; c'est ce que nous avions déjà conclu de la préoccupation qu'elle montre pour Jérusalem et les choses saintes[1]. R. Gamliel tranchait la difficulté en déclarant l'élève du menu bétail autorisé en Palestine. C'était probablement, si l'on tenait compte de la situation de la Palestine, la question la plus urgente, et R. Gamliel la résolut dans l'esprit libéral. Il était moins urgent d'en décider d'autres ayant trait au sanctuaire, car la réalité s'était déjà chargée de les résoudrecomme nous avons vu qu'elle l'avait fait pour l'élevage des poules, des porcs et des chiens. Mais on connaît à ce sujet le sentiment talmudique et rabbinique : une défense, formulée à une époque quelconque, sous l'empire d'une nécessité quelconque, persiste, ne fût-ce que comme un schéma idéal, même si les temps et les circonstances ont changé. R. Éliézer, pressé de questions, pouvait donc s'abstenir de se prononcer positivement, les temps ne s'étant pas encore éclaircis ; c'est qu'aussi l'intervalle était trop court, et les orages qui avaient fondu sur le peuple, trop violents pour que la clarté pût se faire partout. C'est ainsi que R. Éliézer n'avait reçu à ce sujet aucune tradition de ses maîtres.

Les chefs d'écoles doivent s'être aperçu qu'une défense comme celle de l'élevage du menu bétail ne pouvait pas être maintenue dans un pays comme la Palestine, et s'ils n'adoptèrent pas du premier coup le point de vue de R. Gamliel, ils ne purent plus proclamer l'interdiction dans toute sa rigueur. Tandis qu'auparavant elle s'appliquait à tout le monde, nous entendons maintenant R. Juda dire que le « haber », c'est-à-dire le docteur vivant d'après certaines règles particulières, ne doit pas élever de menu bétail[2]. Que nous

R. Éliézer décidait « permis » et sur d'autres « défendu ». Comme exemple analogue de cette irrésolution de R. Éliézer, Büchler renvoie avec raison à *Yoma*, 66 *b* ; Tos. *Yoma*, IV, 14. Sur ce principe de R. Éliezer b. Hyrcan de ne pas le prononcer, s'il n'avait entendu la tradition de ses maîtres, voir J. H. Weiss, *Dor Dor we-Dorschaw*, II, 82.

1. Une preuve moins importante de l'ancienneté de ce texte résulte de la mention du רחק pour évaluer la distance ; ailleurs on compte plutôt d'après d'autres mesures : מיל et אמה.

2. M. *Demaï*, II, 2 : המקבל עליו להיות חבר... ר' יהודה אומר אף לא יגדל בהמה דקה.

sommes loin d'une défense stricte ! Il ne reste plus qu'une obligation morale, et cette obligation même est niée par les collègues de R. Juda. Toujours est-il qu'on voyait avec plaisir un « haber » s'abstenir d'élever du menu bétail, et les trois cas que nous avons examinés plus haut, le cas du pieux rabbin malade, celui de la noble famille galiléenne et celui de R. Hanina b. Dosa, concernent précisément des « habérim », et c'est probablement en cette qualité qu'ils subissent à ce propos des reproches de certains docteurs. Quant à ceux-ci, ou bien ils n'admettaient pas cette défense, ou bien ils jugeaient inutile de l'appliquer à la Galilée. Le fait est qu'à partir de ce moment, on ne parle plus de cette défense que sur le ton de l'exhortation et de la prière, mais nullement sur le ton impératif de la loi [1].

Essentiellement différents sont deux enseignements qui mettent les bergers sur le même rang que les païens. « Les païens et les pasteurs de menu bétail ne sont ni avantagés ni désavantagés [2] » ou littéralement : ils ne doivent pas être ni dégagés ni immergés en cas de danger. On se rappelle qu'on demandait à R. Éliézer si l'on pouvait sauver le berger de la vengeance du loup, et qu'il répliqua que c'était aussi bien une question de savoir si l'on pouvait sauver la brebis du même danger. On voit ici que la défense avait des conséquences pratiques, mais seulement à une époque ancienne, et la disposition, acceptée sans contradiction, d'une baraïta anonyme, d'après laquelle on ne doit pas aller au secours d'un berger même en danger de mort, est dans le même rapport avec la question posée à R. Éliézer que la Mischna de *Baba Kamma*, VII, 7, en général, avec les autorités postérieures ; en d'autres termes, l'interprétation rigoriste d'autrefois est obligée de céder à l'interprétation nouvelle, plus libérale; R. Éliézer, du moins, conçoit encore des doutes à ce sujet ; quant à la solution définitive dans le sens d'un traitement plus humain du berger, le hasard seul a fait qu'elle ne s'est pas conservée.

De toute cette hostilité témoignée aux bergers il ne reste plus

1. Voir, par exemple, Tos. *Soucca*, II, 5, p. 194 (*Soucca*, 29 *a*) : מפני ארבעה דברים המאורות לוקין... ועל מגדלי בהמה דקה ; — baraïta dans *Pesahim*, 50 *b* (Tos. *Biccourim*, II, 16, p. 102) : תגרי סימטא ומגדלי ב"ד... אין רואין ואלו שאין מורישין... והמגדל סימן ברכה לעולם : *Dérech ereç zoutta*, II : ב"ד.

2. Baraïta dans *Aboda Zara*, 26 *a* : העכו"ם ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין : dans Tos. *B. M.*, II, 33 (p. 375) : הגוים והרועים בהמה דקה ומגדליה לא מעלין ולא מורידין. On voit que « faire paître » (רועה) équivaut à « élever » (גדל). De même dans Tos. *B. K.*, VIII, 15 : *B. K.*, 80 *a* : רועה שעשה השובה ; cf. *Sanh.*, 25 *b*, et v. la remarque de Büchler, *op. cit.*, p. 194, n. 1.

désormais que la disposition qui les rend inaptes au témoignage. Mais nous ne nous tromperons pas en affirmant qu'il a fallu laisser tomber cette loi, dont on a le droit de dire qu'elle est injuste et stigmatise sans raison un métier autrefois très considéré. La Mischna énumère en deux endroits les personnes incapables de témoigner en raison d'une flétrissure qui s'attache à elles, mais qui est seulement rabbinique et nullement mosaïque, comme le démontre le contexte tout entier et comme les commentateurs le font expressément ressortir [1]; or, les bergers ne figurent même pas au nombre de ces légers coupables. Pourtant un trait rapproche une catégorie de ces coupables et les bergers; on dit, en effet, pour motiver l'exclusion des joueurs de dés qu'ils sont disqualifiés parce qu'ils ne travaillent pas au bien de la société [2]; et ce qu'on dit d'eux négativement, on le dit sous forme positive des bergers : à savoir qu'ils se rendent coupables envers la société. Que si les bergers ne figurent pas cependant au nombre des disqualifiés, c'est probablement que la Mischna adopte la théorie nouvelle, d'après laquelle l'anathème contre les bergers a déjà cessé d'avoir cours.

En effet, le Talmud [3] cite deux baraïtas qui se présentent comme des additions à la Mischna (הוסיפו עליהן, הנא), additions d'une époque plus récente d'après la Guemara, d'après nous additions à une certaine pratique suivie par le tribunal, mais rejetées par le rédacteur de la Mischna. En voici le texte : « On y ajouta les brigands et les auteurs de violences [4], non pas les brigands véritables, mais ceux qui en prennent à leur aise avec certaines minuties. On y ajouta en outre les bergers, les collecteurs d'impôts et les publicains [5]. » A coup sûr ces individus, avec toutes leurs pratiques, constituaient une apparition nouvelle dans la société juive et ils furent frappés d'anathème aussitôt qu'on eut appris à les connaître et à les détester. La vie pratique a coutume d'émousser ces sortes d'antagonismes; on partage l'existence de ces gens des années durant et on finit par s'y faire. On pourrait démontrer,

1. M. *Rosch ha-Schana*, I, 8 : אלו הן הפסולין, המשחק בקוביא, ומלוי ברבית, ומפריחי יונים, וכוחרי שביעית, ועבדים. Les mêmes catégories figurent dans M. *Sanhed.*, III, 3 : seuls les esclaves manquent. Les Tossafistes, sur *Sanhedr.*, 24 *b*, expliquent logiquement cette exclusion des esclaves en disant que la Mischna n'énumère que les gens disqualifiés par les rabbins (פסולי דרבנן), mais non ceux qui le sont déjà de par la Torah, par exemple les brigands. Or les esclaves font partie de ces derniers. S'ils figurent néanmoins dans *R. ha-Sch.*, c'est pour des raisons que donnent les commentateurs *ad loc.*

2. *Sanhedr.*, 24 *b* : רב ששת אמר... לפי שאין עסוקין בישובו של עולם.

3. *Ibid.*, 25 *a*.

4. הגזלנים והחמסנים.

5. הרועים הגבאין והמוכסין.

en effet, que même des docteurs éminents étaient publicains et péagers au service de l'empire romain, et s'ils s'exposaient à des reproches, toujours est-il que ceux-ci n'étaient pas plus vifs que ceux qu'on adressait à l'élevage du menu bétail, dont on ne s'abstenait pourtant pas.

De même, les brigands d'une espèce moins farouche, les auteurs d'actes de violence, ainsi que leurs confrères souvent mentionnés : les oppresseurs (מעיקין), les violents (אנסין) constituaient un phénomène nouveau, comme le prouve entre autres la loi du *Sicaricon*[1], et il fallait les combattre d'une manière quelconque, mais on ne peut faire durer longtemps de tels boycottages. C'est ainsi que les bergers paraissent, en effet, comme témoins[2], et il est difficile de croire qu'on ait eu l'intention de n'accréditer que les bouviers, à l'exclusion des pasteurs de moutons et de chèvres. On peut même déduire indirectement de M. *Rosch ha-Schana*, I, 8, que le berger, que le point de vue rabbinique tout au plus permet de considérer comme un brigand, était admis à témoigner dans les affaires matrimoniales[3].

Il est encore un point essentiel que nous devons examiner en terminant. Quand il a été question jusqu'à présent des vols et des brigandages des bergers, on sous-entendait toujours qu'ils étaient bergers pour leur propre compte : il était donc de leur intérêt de laisser leurs troupeaux se repaître sur des pâturages étrangers. C'est ce que nous avons observé, entre autres cas, dans la famille noble de Galilée; la femme de R. Houna garde également le troupeau pour son mari, de sorte qu'elle y trouvait en même temps son intérêt. R. Hanina b. Dosa, auquel on fait remarquer le dommage causé par ses chèvres, ne paraît pas avoir gardé celles-ci en personne, mais il se peut que ce fût sa femme ou ses enfants. C'est seulement alors qu'on pouvait craindre l'usage déloyal du bien d'autrui; il est vrai que cette considération cessa dans la suite d'être décisive, car nous avons vu, par exemple, ce pieux malade qui

1. Ce qui n'est pas moins caractéristique, c'est que le mot le plus souvent employé pour désigner le brigand, לוסטים, est grec (λῃστής).

2. Dans M. *Sanh.*, III, 2 : נאמנין עלי שלשה רעי בקר. Dans *Sanh.*, 25*b*, on ne veut pas admettre qu'ils figurent comme témoins (לעדות) ; ils formeraient le collège rabbinique (לדינא), mais cette explication est contraire au sens naturel des mots, car dans la phrase voisine נאמן עלי אבא וכו' il ne peut s'agir que du témoin.

3. V. *Rosch ha-Schana*, 22*a*, et d'une façon positive dans Tossafot sur *Aboda Zara*, 26*a*, en bas : וגם הם (הרועים) כשרים לעדות אשה. Comme, d'autre part, même un païen de bonne foi (מסיח לפי תומו) est cru (M. *Yebamot*, XVI, 5), il en est autant, à plus forte raison, du berger et de tous les autres individus disqualifiés : v. Lipmann Heller sur M. *Rosch ha-Schana*, I, 8.

ne faisait pas paître du tout sa bête, mais la tenait attachée dans sa chambre, et à qui on en fit pourtant un reproche. Tout cela se comprend, car les rabbins, quand il s'agissait de leurs dispositions, n'avaient pas coutume de se perdre dans des distinctions (לא פלוג) et condamnaient toutes les formes que pouvait revêtir l'objet de leur haine.

Mais, au fond, toute une catégorie de bergers doit être exceptée de la disqualification. Le Talmud lui-même le reconnaît en expliquant l'enseignement de R. Juda disant que le berger en général (סתם רועה) est inapte à rendre témoignage. Il ne s'agit, dit-il à ce sujet, que du berger qui fait paître son propre troupeau, mais non de celui qui est au service d'autrui, car personne ne pèche s'il n'y trouve pas son intérêt[1]. On conçoit que les pasteurs péchaient pour leur profit personnel ou contre les intérêts de leurs maîtres, ainsi qu'il résulte de nombreuses dispositions[2], mais ils ne portaient pas atteinte au bien public dans l'intérêt de leurs maîtres. Donc un Akiba qui servait comme berger chez Kalba Saboua n'est, d'après la théorie talmudique, aucunement disqualifié. De même, un berger payé par la ville ne s'amusera pas, par pur caprice, à conduire ses troupeaux sur des pâturages étrangers, mais attendra d'être arrivé au pacage communal[3]. Il est facile, d'après cela, de voir quel petit nombre de bergers était atteint par la disqualification[4].

Nous pouvons maintenant formuler le résultat de notre étude dans la proposition suivante : la Mischna de *Baba Kamma*, VII, 7, avec sa défense d'élever le menu bétail, les poules, les porcs et les chiens, n'a eu, pour la vie pratique, autant dire aucune signification.

Budapest, août 1906.

S. Krauss.

1. L'enseignement de Juda est reproduit dans *Sanh.*, 25 *b*, plus brièvement dans *Baba Mecia*, 5 *b*, où se trouve la remarque : הא דידיה הא דעלמא, puis : חזקה אין אדם חוטא ולא לו.

2. Voir particulièrement le cas cité dans *B. M.*, 5 *a* : ההוא רעיא וכו' ; pour la halacha théorique, v. M. *B. K.*, x, 10 ; Tos. *B. K.*, xi, 9, 10.

3. C'est l'exemple pris par Raschi dans *B. M.*, 5 *b*.

4. Le propriétaire de troupeaux porterait difficilement le nom de רועה, mais plutôt celui de בעל הבית, comme dans l'histoire de la famille galiléenne, *B. K.*, 80 *a*. Seul le berger de profession, c'est-à-dire qui s'occupe de préférence de pâturage, et l'homme pâturant qui vend ses services à autrui, pourraient le plus souvent être désignés par רועה ; cf. Tos. *Éroub.*, VI, 13 (p. 145) : זקן אחד רועה : *Berachot*, 40 *b* : בנימין רעיא : *B. M.*, 5 *a* : ההוא רעיא.

LE PROSÉLYTISME JUIF

(SUITE [1])

IV

LE GUER TOSCHAB.

Comme l'a dit Schürer, le *guer toschab* dont il est si souvent question dans les textes talmudiques est, à n'en pas douter, le métèque de la Bible et ne représente pas une catégorie spéciale de prosélytes. Mais il ne faut pas se dissimuler que cette conception historique ne rend pas compte de tous les passages où paraît ce terme, en particulier de celui-ci : « *Baraïta.* Naaman était un *guer toschab*, Nebuzaradan un *guer cédek* [2]. »

Pour le sens de *guer cédek*, aucune contestation possible : c'est le prosélyte sincère, qui est venu au Judaïsme par amour et qui en a accepté toutes les lois. Or, si le second terme désigne le prosélyte parfait, le premier, étant donnée l'opposition, doit s'appliquer à un prosélyte de qualité inférieure. L'auteur de cette baraïta s'est inspiré du verset des Rois (I, v, 18) : « L'Éternel veuille pardonner ceci à ton serviteur, c'est que, lorsque ton maître entrera dans la maison de Rimmon pour s'y prosterner et qu'il s'appuiera sur sa main, je me prosternerai dans la maison de Rimmon. » Un prosélyte du second degré n'aurait ni demandé ni accepté une telle concession. D'après Raschi, Naaman est un *guer toschab* pour avoir seulement

1. Voir t. L, p. 1 et suiv. ; t. LI, p. 1 et suiv.

2. *Guittin*, 57 *b*; *Sanhédrin*, 96 *b*. Cf. une distinction analogue faite par Rabbi, j. *Baba Mecia*, 10 *c*.

renoncé à l'idolâtrie (« car ton serviteur ne fera plus d'holocaustes ni de sacrifices à d'autres dieux qu'à l'Éternel », vers. 17), sans avoir accepté en même temps toutes les prescriptions du culte juif.

Ici donc *guer toschab* est certainement un demi-prosélyte, et non plus un simple métèque.

Il y a plus, si *guer toschab* désignait toujours un métèque, comment pourrait-on attribuer ce titre à Naaman, *qui n'habitait pas la Palestine?* Cette qualité, dans l'esprit des rabbins, était donc indépendante de la résidence.

Soutiendra-t-on qu'en emportant de la terre d'Israël, comme il le fit, Naaman, pour l'auteur de la baraïta, s'était assimilé à un habitant de la Palestine? Ce serait attribuer gratuitement à ce rabbin des connaissances historiques auxquelles il ne devait guère prétendre. S'il avait fait preuve d'un tel esprit critique, il aurait vu également que la possession de cette terre était nécessaire, aux yeux de Naaman, pour célébrer le culte du Dieu d'Israël, et, par conséquent, que cette pratique impliquait sa conversion à ce culte.

On opposera peut-être à cette conclusion que, d'après un autre texte[1], Naaman était un simple בן נח, c'est-à-dire un païen observant les six ou sept prescriptions imposées à tous les hommes, au dire des rabbins. Or justement, de l'avis de certains docteurs[2], le *guer toschab* est celui qui suit les lois noachiques. Mais cette objection serait insoutenable puisque, encore une fois, Naaman n'était pas domicilié en Judée, et que cette circonstance seule peut justifier le titre de *guer toschab*. *Guer toschab* n'est synonyme de *ben Noah* que lorsqu'il s'agit d'un métèque palestinien.

Qu'on ne s'étonne pas que tous les rabbins n'aient pas été d'accord sur la qualité de Naaman au regard du Judaïsme : ces divergences de vues sont presque constantes à propos de chacun des héros de l'Écriture. Ainsi, pour la plupart des exégètes du Talmud et du Midrasch, Jethro est le type du véritable prosélyte. Or cela n'empêche pas tel interprète du texte sacré de placer le beau-père de Moïse au-dessous même de Naaman. Il s'exprime, en effet, ainsi: « L'Écriture porte : Car l'Éternel est le [vrai] Dieu. Les rabbins ont dit à ce propos : Jethro croyait à la réalité des divinités; voilà pourquoi il déclara à Moïse : Maintenant je sais que l'Éternel est le plus grand des dieux. Naaman n'y croyait plus qu'à moitié, puisqu'il dit : Je reconnais qu'il n'y a de Dieu de toute la terre qu'en Israël (il ne parle pas du ciel). Rachab alla plus loin en disant : Car

1. *Sanhédrin*, 74 *b* et 75 *a*.
2. *Aboda Zara*, 64 *b*.

l'Éternel votre Dieu est le Dieu du ciel et de la terre. Mais Moïse les dépassa tous... » Ce texte de *Debarim Rabba*, ch. II, n'est autre chose qu'une variante de la *Mechilta* sur Ex , XVIII, 11[1].

Ce Midrasch nous montre en même temps que de bonne heure Naaman était assimilé aux prosélytes classiques, car autrement il ne serait pas placé entre Jethro et Rachab, les types les plus fameux des païens convertis au Judaïsme.

Voilà donc un nouveau dogme scientifique à reviser : il n'est plus permis d'affirmer que la conception du *guer toschab* n'a rien à faire avec le prosélytisme[2].

Une fois ce bloc entamé, on s'aperçoit qu'en d'autres passages le *guer toschab* est une variété de prosélyte du premier degré. Ainsi R. Yohanan est d'avis qu'un *guer toschab* qui, dans un délai de douze mois ne s'est pas circoncis, est considéré comme un sectaire païen[3]. Ce rabbin ne pense certainement pas aux anciens métèques palestiniens, car nulle part la circoncision n'est requise de ces étrangers pour résider en terre juive ; il vise des prosélytes de son temps qui, quoique ayant embrassé le Judaïsme, n'ont pas voulu accepter la circoncision. Pour lui, ils sont considérés comme prosélytes pendant une année seulement en ce qui concerne les obligations des Juifs envers eux ; passé ce délai, ce ne sont plus que des païens, encore qu'ils se soient détachés du paganisme.

L'expression *toschab* a subi une évolution parallèle à celle de *guer* : de même que celle-ci perdait son sens primitif de métèque pour prendre celui de prosélyte du second degré, le *toschab*, distingué dans l'Écriture du *guer*, devenait un demi-prosélyte, synonyme de « craignant le ciel ». Seulement ce dernier terme est resté pour désigner spécialement cette catégorie de prosélytes, peut-être parce qu'il était employé, avec ce sens, en dehors de la Palestine, dans les pays de langue grecque comme à Rome. En Palestine, les rabbins ne se servent de celui de *guer toschab* avec cette acception qu'exceptionnellement. Mais si exceptionnels que soient les cas, ils montrent qu'il y a un véritable lien entre les σεβόμενοι et les גרי תושב.

1. C'est ce livre que désignent les mots : « Les rabbins ont dit... ».
2. Bertholet, p. 325.
3. *Aboda Zara*, 65 *a*.

V

CIRCONCISION OU BAPTÊME.

On connaît la discussion de R. Éliézer et de R. Josué sur les conditions requises du prosélyte pour son introduction dans le Judaïsme : d après la version conservée dans le Talmud de Babylone, R. Éliézer aurait exigé la circoncision et le baptême, tandis que R. Josué, comme plus tard R. Juda b. Ilaï, se serait contenté du baptême[1]. On a mis en rapport cette tolérance de R. Josué avec sa bienveillance envers les candidats au prosélytisme, bienveillance qui fait pendant à celle de Hillel[2]. Cette opinion de R. Josué et surtout celle de R. Juda b. Ilaï étaient-elles dans l'esprit de ces deux docteurs purement théoriques ; représentent-elles seulement un vœu, un pieux desideratum? Il ne paraît pas, en tout cas, que dans la pratique, on se soit jamais appuyé sur leur dire, à supposer qu'il ait eu une telle portée.

Cependant il faut signaler une singularité du traité des prosélytes (*Masséchet Guérim*) qui semblerait faire croire que le baptême aurait passé au premier plan et peut être même évincé la circoncision. Le texte est ainsi conçu : « On n accueille pas tout de suite la demande de celui qui veut se convertir. On lui dit : Pourquoi te convertir? Tu vois cependant que ce peuple est humilié, asservi, au dernier rang des nations, que maladies et épreuves l'atteignent, qu'ils enterrent enfants et petits-enfants, qu'ils sont mis à mort pour la circoncision, le baptême et les autres prescriptions ; qu'en outre, ils ne pratiquent pas publiquement comme les autres nations (les observances de leur culte). S'il répond qu'il ne se sent pas capable de se faire à tout cela, on le congédie. S'il s'y soumet, on le fait descendre à la maison d'ablution, on le couvre d'eau jusqu'à la ceinture et on lui apprend quelques-unes des prescriptions de détail de la Loi, en même temps qu'on lui impose l'obligation des règles de charité relatives à la terre. Ce discours, on le tient également aux femmes. On leur enjoint de bien observer les lois ayant trait à l'impureté chronique et à la lumière du vendredi.

1. *Yebamot*, 47 *b* ; contrairement à j. *Kiddouschin*, 64 *d*.
2. Voir t. LI, p. 13 et s.

— Après le baptême on dit au néophyte des choses bonnes et « droites » : « A qui t'es-tu attaché? Heureux es-tu : à Celui qui a créé le monde par sa parole. Or le monde n'a été créé qu'à cause d'Israël, eux seuls ont été appelés les enfants de Dieu, eux seuls sont chers à Dieu. Tout ce que nous t'avons dit avait pour but d'accroître ton mérite. »

Nous avons là certainement une sorte de manuel du prosélytisme, un rituel des conversions[1]. Or n'est-il pas remarquable que la circoncision ne soit pas mentionnée, et même au premier rang des actes obligatoires?

La surprise est plus grande quand on compare ce rituel à celui que le Talmud de Babylone a conservé : « Il est dit dans une baraïta : Quand un non-juif de nos jours[2] demande à se convertir au Judaïsme, on lui dit : « Pourquoi le veux-tu? Ne sais-tu pas que les Israélites aujourd'hui sont pourchassés, humiliés, soumis à toute sorte d'épreuves? S'il répond : je ne l'ignore pas, et je n'en suis pas digne, on le reçoit immédiatement et on lui fait connaître quelques-unes des prescriptions les plus légères et les plus rigoureuses, le péché qu'il y a à enfreindre les lois de charité relatives à la terre et les punitions qui s'attachent à la transgression de la loi On lui dit : Sache que, si jusqu'ici tu as mangé de la graisse, tu n'étais pas passible du retranchement, ou si tu n'as pas observé le sabbat, tu n'étais pas passible de la lapidation, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. Pareillement on lui fait connaître la récompense de l'observance des prescriptions religieuses. Sache, lui dit-on, que le monde futur est réservé aux justes, que de nos jours les Israélites ne sont pas en état de supporter ni l'abondance du bonheur ni celle de la punition. Mais on n'insiste pas [sur les raisons qu'il aurait de renoncer à son dessein] et on n'entre pas dans trop de détails. Accepte-t-il : on le circoncit immédiatement. Après sa guérison, on lui fait subir le baptême ; pendant ce temps, deux docteurs lui font connaître quelques-unes des lois les plus légères et les plus sévères. Après le baptême, il est comme tout autre Israélite. Les femmes, on les plonge dans l'eau jusqu'au cou et deux rabbins qui se tiennent dehors leur enseignent quelques-unes des lois légères et sévères » (*Yebamot*, 47 *a-b*).

1. Un tel manuel est indiqué dans *Ruth Rabba*, sur I, 6. Cédant aux instances de sa bru, Noémie lui expose les règles des prosélytes (התחילה סודרת לה הלכות גרים) lui disant : « Ma fille, sache que les filles d'Israël n'ont pas l'habitude d'aller aux théâtres et aux cirques des païens, etc. »

2. Ces mots font sans doute allusion à un autre rituel en vigueur au temps de la prospérité de l'État juif.

Ici on ne manque pas de signaler avant tout la circoncision. Ou le passage qui devait en parler dans *Masséchet Guérim* a été passé par une étourderie de copiste, ou le rituel de ce traité serait un vestige d'un manuel des prosélytes conçu dans l'esprit de R. Josué.

Il est bon justement d'observer que le texte de *Masséchet Guérim*, quoique apparenté à celui du Talmud, n'en dérive pas nécessairement et même a conservé des traits anciens : la mort infligée pour la circoncision et le baptême, de même que le culte célébré clandestinement font penser au temps d'Adrien.

Que si, dans le paragraphe qui suit immédiatement, la *Masséchet Guérim* rapporte l'opinion de R. Éliézer exigeant la circoncision et même semble ignorer l'avis de R. Josué, cela prouverait que l'auteur a mis bout à bout des textes de provenance différente sans se préoccuper des contradictions qu'ils présentent entre eux.

Il va sans dire que notre hypothèse, présentée d'ailleurs timidement, serait ruinée par la découverte d'un manuscrit de *Masséchet Guérim* contenant les mots dont l'absence a provoqué cette note.

ISRAEL LÉVI.

LES DEUX ALPHABETS DE BEN SIRA

Il existe deux opuscules intitulés l'un et l'autre *Alphabet de Ben Sira;* ce sont des sortes de commentaires de vingt-deux sentences attribuées à Ben Sira et rangées suivant l'ordre alphabétique [1]. Ont-ils dû leur naissance à un vague souvenir du cantique alphabétique qui clôt le livre de Ben Sira? Rien ne permet de le supposer, car, comme on le verra, il est fort douteux que les auteurs de ces deux pseudépigraphes aient eu entre les mains l'œuvre du Siracide.

La première étude vraiment scientifique consacrée à ces deux compositions est celle de M. Louis Ginzberg (*Jewish Encyclopedia, s. v. Ben Sira*). Notre savant confrère y a déployé ses qualités ordinaires d'érudition et de méthode, mais peut-être n'a-t-il pas serré le problème d'assez près. Il nous paraît utile de reprendre la question à nouveau en notant seulement ce que M. Ginzberg a laissé dans l'ombre ou interprété autrement que nous

I

LE PREMIER ALPHABET DE BEN SIRA.

Nous appellerons ainsi celui qui occupe les premières pages de l'édition de Steinschneider. Il est fait de deux parties : 1° de sentences rédigées en araméen, et 2° d'un commentaire de ces sentences écrit en hébreu. De ces aphorismes un seul est emprunté à l'Ecclésiastique, c'est le premier : « Honore le médecin avant que

1. La meilleure édition est celle de Steinschneider, *Alphabeticum Syracidis*, Berlin, 1854.

tu n'aies besoin de lui » (= XXXVIII, 1). Seulement il peut n'en provenir qu'indirectement, car il se lit dans le Talmud de Jérusalem (*Taanit*, 66 *d* ; cf. *Tanhouma*, *Mikèç*, 10 ; *Pesikta Rabbati*, XXV, p. 127 *a* ; *Schemot Rabba*, XXI), et, qui plus est, traduit en araméen de la même façon.

Un second est dit généralement emprunté à l'œuvre de Ben Sira ; il est ainsi conçu : « Ne fais pas de bien au méchant et il ne t'arrivera rien de mal. » Or, rien de tel ne se lit dans l'Ecclésiastique, et c'est à tort que MM. Neubauer et Cowley[1] renvoient au ch. VII, 1, qui porte : « Ne fais pas le mal, et il ne t'en arrivera pas. » L'idée seulement en est exprimée au ch. XII, vers. 2 et suiv. : « Fais du bien au juste, et tu recevras une récompense, sinon de lui, au moins de Dieu. Point de bonheur pour celui qui fait plaisir au méchant... Tu obtiendras double mal au temps de l'indigence pour tout le bien que tu lui auras procuré. Ne lui donne pas des armes dont il se serve contre toi. » Ici, il est incontestable que ce n'est pas un emprunt direct au Ben Sira. Bien mieux, l'aphorisme est cité simplement comme un proverbe populaire : מן תמן אינון אמרין טב לביש לא תעביד וביש לא מטי לך : « De là ce qu'on dit... » (*Bereschit Rabba*, XXII) ; ...הוא דברייתא אמרי טב לביש « C'est pour cela que les gens disent... (*Vayikra Rabba*, XXII, et *Kohélet Rabba*, V) ; מתלא ...אמר « Le proverbe dit... » (*Tanhouma*, éd. Buber, IV, 99). C'est dans l'édition ordinaire du *Tanhouma* (*Houkkat*) que s'est introduite la glose « Ben Sira » : מתלא אמר בן סירא « Le proverbe dit Ben Sira... »[2]. Il est visible que בן סירא est une addition marginale, qui rend, d'ailleurs, la phrase incompréhensible. Au surplus, ces mots ne figurent pas dans le ms. d'Oxford, qui correspond à l'édition ordinaire.

Une autre sentence (n° 12) : « A l'homme intelligent [suffit] un signe, au sot [il faut] le bâton », se retrouve dans le *Midrasch Mischlè*, sur XXII, 6, qui la donne comme une citation de Ben Sira, ce qui est faux ; mais on ne saurait dire qui, de l'Alphabet ou du Midrasch, est l'emprunteur.

Plusieurs aphorismes n'ont de commun avec l'Ecclésiastique que l'esprit qui les anime. Tels : n° 2 : « Le fils qui n'est pas intelligent, abandonne-le sur l'eau qu'il nage » ; n° 4 : « L'or a besoin d'être battu, l'enfant d'être frappé » ; n° 5 : « Sois bon et ne te refuse pas ta part de bonheur[3] » ; n° 10 : « Ne retiens pas ta main

1. *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus*, p. XX.

2. Un copiste aura noté que ce proverbe figure dans l'Alphabet de Ben Sira.

3. Dans le ms. 394 de la Bibliothèque nationale de Paris, qui contient, f° 148 *b*, l'Alphabet de Ben Sira sans le commentaire, le n° 5 est ainsi conçu : הוי טב עם טב

du bonheur » ; n° 6 : « Malheur au méchant, malheur à ceux qui le fréquentent » ; n° 20 : « Un premier ami, ne le renie pas » ; n° 21 : « Si tu as soixante conseillers, n'en renonce pas moins à ton propre conseil. »

Le fond de tous ces proverbes, on en conviendra, est trop banal pour qu'on ait besoin de croire que l'auteur en a puisé l'idée dans l'Ecclésiastique. Le n° 21 renferme même un indice attestant qu'il ne peut être de Ben Sira, c'est l'emploi du nombre *soixante*, qui est caractéristique des proverbes populaires de la Babylonie à l'époque talmudique. C'est ainsi que Rabba dit à Rabbah b. Mari : « D'où vient ce que dit le *peuple : Soixante* courriers courent et n'atteignent pas l'homme qui a mangé le matin ? » (*Baba Kamma*, 92 *b*). — « D'où vient, demande le même rabbin, ce *proverbe* : « *Soixante* douleurs pour la dent qui entend le bruit de ses voisines et ne mange pas ? (*ibid.*) » — « *Soixante* sortes de fer pendent au dard de la guêpe » (*Houllin*, 58 *b*). — « Si tu as eu *soixante* enfants qui sont morts, remarie-toi et aies-en un qui soit plus robuste que soixante » (*Baba Batra*, 91 *a*)[1].

Le n° 7, chose curieuse, n'est qu'une traduction de Kohélet, XI, 1 : « Jette ton pain sur la surface de l'eau, et tu le retrouveras à la fin de tes jours. »

Le n° 15 : « Un vieillard dans la maison est un bon signe dans la maison » paraît n'être qu'une altération du proverbe (*Arachin*, 19 *a*) : « Une vieille femme dans la maison est un trésor dans la maison. » Il semble qu'on ait mal lu סימא « trésor », dont on a fait סימנא « signe »[2].

M. Ginzberg renvoie pour les n°s 17 et 22 aux proverbes d'Ahikar, n°s 43 et 71 du syriaque.

Enfin, pour être complet, disons encore que le commentaire du n° 11 cite de Ben Sira un vingt-troisième proverbe, qui n'a aucun lien avec l'Ecclésiastique : מצפרא ועד רמשא מתחרב עלמא « Du matin au soir le monde est détruit. »

יחלקך מן ביש לא תרפה. Ce ms. a parfois la leçon correcte. Ainsi il confirme la conjecture de Neubauer et Cowley pour le n° 14, où il porte (et non דליק) נור קליל מוקיד גדשין סגיאין « Un petit feu fait brûler de nombreuses meules de blé. » Cf. Épître de Jacques, III, 5.

1. Voir encore *Pesahim*, 111 *b* : « Le sorbier qui est près de la ville n'a pas moins de *soixante* démons. » Il fallait pour les exorciser une formule spéciale au nombre soixante. Cf. *Bechorot*, 8 *b*, *Baba Mecia*, 84 *b*. On sait que ce nombre provient du système babylonien.

2. Dans le ms. de la Bibl. nat. mentionné plus haut, on lit même : סבא בביתא פחא בביתא סבתא בביתא סימא וסימנא טבא בביתא. C'est le texte même du Talmud, avec l'addition des trois derniers mots.

En somme, il n'est aucune de ces sentences qui provienne directement de Ben Sira. On n'en a attribué la paternité à ce moraliste que parce qu'on savait par le Talmud qu'il en avait composé de semblables. De bonne heure, d'ailleurs, son ouvrage avait été comme un aimant attirant à lui les proverbes usuels en Babylonie. C'est ce qu'on voit dans le Talmud (*Sanhédrin*, 100 *b*) où un rabbin babylonien cite de Ben Sira, déjà au IVe siècle, des apophtegmes étrangers à l'Ecclésiastique. Or justement, ces proverbes apocryphes sont rédigés en araméen, comme ceux de l'Alphabet. Même phénomène dans *Kalla Rabbati*, qui mentionne du Siracide une série de sentences araméennes qui n'ont aucune ressemblance avec le texte de l'Ecclésiastique.

Faut-il supposer que notre collection aurait vu le jour en Babylonie ou aurait été faite à l'aide de proverbes originaires de cette région ? C'est cette dernière hypothèse que propose M. Ginzberg. Mais la solution n'est pas entièrement satisfaisante, car, comme on l'a vu, deux au moins des proverbes sont tirés du Talmud de Jérusalem ou des Midraschim palestiniens. Que si certains numéros peuvent être d'origine babylonienne et d'une époque relativement ancienne, il n'en reste pas moins vrai que la collection est assez récente et remonte à une date tardive où les deux Talmuds et certains Midraschim peu anciens étaient répandus, c'est-à-dire au temps des Gaonim. La date pourrait être précisée si l'auteur de la collection était le même que celui du commentaire. Mais rien n'est moins sûr.

Ce commentateur, qui ne manque pas d'érudition talmudique et midraschique, possède des traditions curieuses. Il connaît à Ben Sira un fils, du nom d'Ouzziel, et un petit-fils, Joseph Il rapporte leurs opinions et leurs controverses (nos 1, 2, 8, 10). Ces mêmes personnages fabuleux sont mentionnés dans le ms. 15,299 du British Museum (fo 26 *a*). C'est à eux que Ben Sira aurait révélé cinq livres et cinq *séder ;* ces cinq livres sont le *Sèfer Yecira*, le כ׳ הגם (?), le כ׳ דקדוק, la Pesikta Rabbati, en deux versions, et le livre de Zeroubabel (apocalypse messianique). La divulgation de ces mystères aurait fait trembler toute l'armée des cieux !

Le commentateur illustre les sentences, non seulement au moyen des récits bibliques, mais à l'aide d'historiettes (nos 8, 12, 16, 18)[1]

1. MM. Neubauer et Cowley (*op. cit.*, p. XIV) disent au sujet de ces historiettes : « The stories given after each proverb in part 1 are mostly *indecent* and written in mockery of Jewish literature ». Ils ont confondu le second Alphabet avec le premier.

et de contes populaires (nos 7, 9 et 11)[1]. L'un de ceux-ci semble indiquer que l'auteur aurait vécu dans un pays musulman, c'est celui de l'homme qui ne veut pas dire : « Si Dieu l'ordonne. » On connaît cette expression musulmane. Mais, comme le même conte était répandu parmi les chrétiens[2], on ne peut rien déduire de la rencontre.

M. Ginzberg a plus raison d'appuyer cette conclusion sur la citation d'un proverbe arabe que l'auteur reproduit sous sa forme originale et qu'il traduit en hébreu (n° 22). Seulement, il faut faire entrer en ligne de compte un autre renseignement : le commentateur disant (n° 9) : « Nous sommes soumis aujourd'hui à la postérité d'Ésaü », montre par là qu'il vit dans un pays chrétien. Il y a donc lieu de supposer qu'il écrivait dans l'Italie méridionale au xe ou au xie siècle. Il ne saurait être question d'une époque plus récente, car notre Alphabet a été utilisé par l'auteur de l'autre composition de ce nom, laquelle est déjà citée dans l'Arouch.

D'autres données concordent avec ce renseignement : son exégèse ne ressemble guère à celle des écoles françaises et allemandes, qui s'inspirent du Midrasch. D'après lui, c'est à cause de la crainte provoquée par la sévérité habituelle de son père qu'Isaac n'oppose aucune résistance quand Abraham l'attache sur le bûcher ou qu'Ismaël accepte son renvoi sans mot dire. Si Jephté met à mort sa fille, c'est pour avoir fréquenté les gens de la tribu d'Éphraïm, qui brûlaient leurs enfants en l'honneur de Baal. La morale de l'auteur n'a rien non plus de l'austérité des Français et des Allemands : il ne veut pas qu'on se montre trop dévot ירא שמים, de peur de passer pour un fou (n° 5). Il n'est pas besoin de dire que l'auteur du commentaire de l'Alphabet ne saurait être espagnol.

Israel Lévi.

1. L'un est le conte des animaux qui parlent, conte qui reparaît dans le *Hibbour Maasiot ;* un autre celui de l'homme qui sauve un lion, d'après *Vayikra Rabba*, xii, qui cite à ce propos le proverbe dont il a été question plus haut.

2. Voir Luzel, *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne*, i, p. 68.

HAYYIM B. ISAAC OR ZAROUA

Nous nous proposons, dans cette esquisse, de tracer, à l'aide de renseignements rares et épars, le portrait d'un homme qui, s'il n'a pas sa place parmi les maîtres de la pensée, mérite, néanmoins, d'être appelé le digne héritier du nom paternel, et qui, dépositaire de l'activité littéraire de son père, a le plus fait pour que les opinions de ce dernier pussent pénétrer dans les ouvrages des autorités rabbiniques postérieures. Cet homme est Hayyim, fils de R. Isaac de Vienne, l'auteur de l'*Or Zaroua*. Jusqu'à présent, on s'est peu occupé de lui. A part le petit recueil de ses *Consultations*, édité par J. Rosenberg (Leipzig, 1865), on n'a guère fait attention à lui, et même les quelques données qui se dégagent de ces Réponses ne sont pas réunies. Le petit *Or Zaroua*, son œuvre, se trouve en manuscrit dans les bibliothèques et attend un éditeur. Son nom revient assez souvent dans les écrits de Mordekhaï, du Maharil, d'Isserlein, de Moïse Minz; il nous paraît donc intéressant de rassembler les matériaux littéraires et historiques qui permettent de le caractériser et de se faire une idée de sa vie et de son œuvre.

Isaac b. Moïse b. Isaac b. Schalom [1], l'auteur de l'*Or Zaroua*, avait deux fils, Baruch [2] et Hayyim, ainsi qu'une fille, mariée à

1. *O. Z.* (= *Or Zaroua*), I, 227 *b*; Zunz, *Literaturgeschichte*, 458. Isaac b. Schalom correspondit avec Kalonymos b. Juda הבחור (*O. Z.*, *Baba Batra*, § 176; *H. O. Z.* [= *Hayyim Or Zaroua*], n° 167), oncle de R. Simha de Spire (*O. Z.*, *Baba Kamma*, § 430; *H. O. Z.*, n° 221). Il est l'auteur du *zoulat* אין כמוך באלמים. Zunz. *Ltg.*, 313, admet que l'auteur de *selihot* Samuel b. Isaac est l'oncle d'Isaac Or Zaroua.

2. Hayyim dit avoir transcrit quelques opinions de son père d'après la copie de son frère : לשון רבינו אבא מארי זצ"ל העתקתי מכתיבת יד אחי (n° 121) et : מכתיבת יד אחי העתקתי ואיני יודע אם כיון להעתיק לשון א"מ (*ib.*, p. 38 *d.*) Recanate, n° 567 : וכן פסק ר' יצחק בן שמואל ור' יצחק א"ז ור' ברוך א"ז Baruch n'est donc pas le gendre, mais le fils d'Isaac O. Z. On ne comprend pas pourquoi Zunz, *Ltg.*, 458, où il dresse l'arbre généalogique d'Isaac b. Schalom, fait de Baruch le gendre d'Isaac O. Z. Michael, *Or ha-Hayyim*, n° 878, hésite entre les deux degrés de parenté.

Samuel b. Sabbataï [1]. Les fils, nés de ce mariage, portent le nom d'Or Zaroua [2], qui resta aussi dans la famille. Le fils de Baruch s'appelait Schalom [3], celui de Hayyim, Isaac [4]. Isaac b. Hayyim, qui réunit les Consultations de son père, est probablement le rabbin du XIVe siècle connu sous le nom d'Isaac d'Oppenheim [5], qui eut parmi ses élèves Menahem de Mersebourg [6] et Oser de Silésie [7]. Il est appelé « le Grand » par le Maharil [8], et désigné comme רבנן בתראי [9]. Si nous ajoutons Isaac Or Zaroua [10], cité par Abraham Klausner, traité avec considération par le Maharil, et qui est peut-être le fils d'un arrière-petit-fils d'Isaac Or Zaroua, nous connaîtrions ainsi la quatrième génération d'Isaac de Vienne [11].

Nous savons peu de chose sur la vie de Hayyim. Seules quelques citations fugitives nous renseignent sur le lieu de son séjour, sur ses maîtres et sur ses relations. Il doit avoir beaucoup souffert, ainsi que l'indique son double nom, Hayyim Eliézer [12].

1. *O. Z.*, I, 214. Isaac O. Z. lui adresse une consultation. Dans *H. O. Z.*, 25, on trouve un Sabbataï b. Samuel, qui peut avoir été un fils du gendre d'Isaac O. Z.

2. Hayyim est cité le plus souvent sous la désignation רחא"ז. Pour Baruch, v. Recanate, *l. c.*

3. *H. O. Z.*, consultations 49, 68, 105, 138, 152.

4. *Ibid.*, nos 14, 69, 199.

5. Joseph b. Moïse, *Léket Yoscher*, éd. Freimann, Introduction, p. XXXVII, no 79. La consultation no 1020 de R. Méir de Rothenbourg, éd. Bloch (Budapest 1895), porte la suscription : אלה דברי מהר"י ר' יצחק מאיסנהיים : elle est signée : יצחק בן הק"ר חיים. C'est un disciple de R. Méir de Rothenbourg (*Hiddousché Anschè Schem, Kiddouschin, i. f.*; Moïse Minz, *Consultations*, no 102). *Teroumat ha-Déschen*, no 196, cite la copie d'une de ses Consultations (זה העתקה מתשובת מהר"ר יצחק מ'אופ'), où il permet de s'incliner devant un prince qui porte des croix sur ses habits. L'empereur Robert palatin le nomma percepteur de l'impôt sur les Juifs (Grætz, *Geschichte*, VIII, 102). Dans *Mahzor Vitry*, p. 56, on trouve un Isaac b. Hayyim, qui peut être identique avec le fils de notre Hayyim.

6. *Léket Yoscher*, II, 39.

7. Freimann, *loc. cit.*

8. Maharil, *Consultations* (éd. Hanau), no 54.

9. *Ibid.*, no 57.

10. Cité dans Maharil, *Minhaguim*, p. 21 : והיה כחור נחמד נושא חן בעיני מהר"י סג"ל והיה שמו יצחק א"ז.

11. Hayyim Or Zaroua cite sa belle-mère : וחמותי ז"ל הגידה לי שרבינו אבא מורי (no 101).

12. *H. O. Z.*, nos 25, 36, 37, 65, 81, 90, 116, 182, 199. La consultation citée dans Maharil, *Consultations*, no 198, est également signée « Hayyim Eliézer ». On trouve aussi le nom renversé : Éliézer Hayyim, *H. O. Z.*, no 8 : אר"ע חיים ה"ע בה"ר נ"ע ; no 9 : חיים אי"ע = אליעזר חיים העלוב בן הר"י נ"ע = חיים אליעזר. Hayyim adopte le nom d'Eliézer probablement à cause de son grand respect pour son maître R. Eliézer. Le nom modifié ou ajouté à la suite d'une maladie est le nom véritable, cf. *Teroumat ha-Déschen*, no 234. — On peut supposer que *Léket Yoscher*, II, 81 : תשובת ה"ר אליעזר חיים est une consultation de notre Hayyim, quoiqu'elle soit signée : וכן השבתי לגדולי אושטריך ושלום אליעזר חיים בן אליעזר ; le

Chaque fois qu'il signe ainsi, il ne manque pas de se désigner comme העלוב l'affligé ; par contre, cette désignation fait défaut quand il signe seulement Hayyim. Il n'y a pas grand'chose à tirer de ce fait, des expressions analogues se retrouvant pour d'autres personnages [1] ; toutefois, il semble que le changement de nom de Hayyim Or Zaroua se rattache à un épisode malheureux de sa vie, à une maladie peut-être.

Hayyim a survécu à son frère Baruch, ainsi qu'au fils de Baruch, Schalom. Dans sa correspondance avec ce dernier [2], tous deux sont désignés comme morts. Il faut admettre que Baruch était beaucoup plus âgé que Hayyim, car celui-ci appelle son neveu : מורי נכדי (mon maître et neveu). En tout cas, il ne doit pas y avoir eu, entre l'oncle et le neveu, une différence d'âge considérable. Dans les réponses de Schalom, nous ne trouvons pas cette accumulation de titres dont Hayyim fait usage quand il parle de son neveu [3], ce qui paraît indiquer que Schalom était déjà un homme assez âgé, un rabbin notoire quand il correspondit avec son oncle.

De son père, R. Isaac Or Zaroua, Hayyim n'a que des traditions écrites, pas une seule verbale. Il ne rapporte aucune de ses paroles. On peut supposer qu'il est né dans les dernières années de la vie de son père, qu'il puise à sa succession littéraire, mais qu'il n'a pas été de ses élèves. On ne saurait préciser l'année de sa naissance ; nous admettons qu'il est né à la fin de la première moitié du XIIIe siècle, et qu'il vivait encore au commencement du XIVe.

Nous sommes mieux renseignés sur les maîtres de Hayyim. Le plus éminent d'entre eux est R. Méir b. Baruch, l'élève d'Isaac Or Zaroua, à Würzbourg [4]. Méir de Rothenbourg est comme le centre de la vie intellectuelle des Juifs d'Allemagne dans la seconde moitié

second אלעזר est une faute. Cette consultation est citée par *Derischa* sur *Yoré Déa*, 334, § 15, d'après les *Hag. Maïmuni* (Freimann, *l. c.*, note 78, et Introduction, XXII, sur R. Eliézer Hayyim b. Eliézer). Josué Falk cite encore les Consultations de H. O. Z. sur *Yoré Déa*, 371, § n° 6.

1. *H. O. Z.*, n° 14 : העני והעלוב והנבזה ; n° 81 : העני בדעת : n° 90 : העני והנבזה. De même העלוב est ajouté à leur signature par Rehabya b. Hillel, n° 23 ; Hayyim b. Machir, n° 119, (v. plus loin, p. 81) ; Matalia b. Isaac, n° 162 ; Isaac b. Elia, n°s 165, 166.

2. N° 49 : ומורי נכדי השיב לי, n° 68 (p. 20 *d.*) : וגם זכורני שמורי נכדי ה"ר שלום ב"ר ברוך ה"ק. Si ה"ק n'est pas une faute, la signification en pourrait être הקדוש, quoique cette désignation précède ordinairement le nom. Le n° 105 porte la suscription : זה אשר שאלתי למורי נכדי ז"ל ; le n° 138 : למורי נכדי הר"ר שלום בר ברוך זלל"ה : le n° 152 : שלום שיחי'.

3. לנכדי מורי דבשי עם יערי בחבורה ארי.

4. *Mordekhaï*, éd. Riva di Trento, 925 ; R. Méir, *Consultations*, éd. Berlin, p. 42, n° 289 ; p. 173, n° 55.

du XIIIe siècle ; l'étude du Talmud est attachée à son nom et tous les savants gravitent autour de lui. La littérature halachique de cette époque et de la période suivante ressortit, pour ainsi dire, tout entière à sa personnalité et c'est ainsi que Hayyim entre également dans ce cercle, auquel appartiennent Ascher b. Yehiel, Mordekhaï b. Hillel, Méir ha-Cohen, Moïse Parnès [1] et beaucoup d'autres. On trouve assez souvent, dans les Consultations de Hayyim Or Zaroua, des remarques qui attestent des relations personnelles avec le maître : « R. Méir m'a enseigné [2], m'a dit [3], je lui ai dit [4], je lui ai demandé [5], j'ai entendu de lui [6], j'ai vu que R Méir [7]... » Il a assisté une fois à un Séder chez R. Méir, et rapporte les bénédictions prononcées par lui [8]. A Rothenbourg, il est en relations avec Méir ha-Cohen [9], qui a rédigé en partie les *Haggahot Maïmouni :* il reçoit de lui une communication sur une consultation de R. Méir et lui rapporte ce qu'il a entendu de son autre maître, R. Eliézer [10]. Plus tard, il correspond avec ses autres condisciples, quand le maître vénéré est déjà mort. Ses Consulta-

1. L'auteur du *Parnès* est Moïse b. Jacob ha-Lévi, qui écrit à Hayyim O. Z. sur R. Méir (*H. O. Z.*, n° 1) : ואני ראיתי את מורי הרב ר' מאיר ז"ל שלא היה הולך בקטנה לבית הכנסת אלא לאחר בית הכנסת כשחזר לבית ברך עליה. *Léket Yoscher*, I, 13 : אבל הר' משה פרנס כתב למהר"ח שחזר בו ולא היה מברך עד בואו לבית הכנסת (cf. Maharil, Consult. n° 10, *Agour*, 29). Cette lettre n'est pas la consultation n° 1 de H. O. Z., dans laquelle Moïse b. Jacob ha-Lévi se nomme le disciple de Hayyim. L'objet du débat est le même, mais R. Méir avait d'abord agi autrement et c'est seulement plus tard qu'il prononçait la bénédiction du « talit katan » à la synagogue. Moïse Parnès a écrit encore une fois à Hayyim O. Z. sur la même question, à quoi fait allusion le passage cité du *Léket Yoscher*. Quoi qu'il en soit, l'identité de Moïse b. Jacob ha-Lévi avec Moïse Parnès est évidente. Nous connaissons ainsi le nom de l'auteur du *Séfer ha-Parnés*, que les bibliographes n'indiquent pas. L'ouvrage a paru en 1891, à Vilna. Un Jacob ha-Lévi est mentionné par Hayyim O. Z., n° 247 : c'est peut-être le père de Moïse.

2. *H. O. Z.*, n° 4 : מורי רבינו מאיר זצ"ל הורה לי לברך על טלית קטן.

3. N°s 4, 8 : מורי רבי' מאיר אמר לי שיש לברך על טליתות שאנו לובשין בעין חלוק.

4. N° 244 : אבל אני אמרתי למורי זצ"ל.

5. N° 101 : וכבר שאלתי את מורי רבינו זצוק"ל עד מתי מברכין על הנקבים.

6. N°s 129, 242.

7. N°s 126, 244, 251.

8. N° 213 : ואני ראיתי את מורי רבי' זצוק"ל שברך אחר טיבול ראשון בורא נפשות.

9. N° 253 : שכך שמעתי מהרב ר' מאיר הכהן ברוטנבורק. Le n° 258 est signé : Méir b. Yekoutiel ha-Cohen ; celui-ci peut être identique avec le précédent. Il remarque, *loco citato :* וכן מצאתי בספר רבינו משה מיימון זצ"ל. Ce passage ne se trouve pas dans *Hag. Maïm.*, mais cela n'exclut pas forcément l'identification.

10. *Hag. Maïm.*, *Tefilla*, II, ו : וכן אמר לי ר' חיים ששמע מפיו של ה"ר אליעזר ז"ל בישיבה.

tions contiennent sur la captivité de R. Méir des renseignements intéressants [1].

Nous ne distinguons pas clairement les relations de Hayyim avec son second maître, R. Eliézer. Il s'agit probablement d'Eliézer b. Ephraïm [2], à qui R. Méir écrit avec les expressions du plus profond respect [3], mais dont nous ne savons pas où il a vécu et exercé son activité. Tous les indices portent à croire que c'était un rabbin français, le célèbre Tossafiste Eliézer de Touques [4], fils d'une sœur de Hizkia b. Jacob de Magdebourg [5] et, par conséquent, d'origine allemande. Hayyim a fréquenté son école [6], il a été en France, mais il n'est pas impossible que R. Eliézer ait vécu quelque temps en Allemagne [7]. Les rapports entre Hayyim et lui sont, ainsi qu'on

1. *H. O. Z.*, nos 110, 164.

2. Zunz, *Ltg.*, 362, n° 6; R. Méir, *Consultations*, éd. de Berlin, p. 144, n° 18; p. 188, n° 81; p. 202, n° 18.

3. *Ibid.* p. 202, n° 18; éd. de Crémone, 241.

4. Back, *Meir b. Baruch*, p. 42, l'identifie avec R. Eliézer de Touques. Les mots de *H. O. Z.*, 191 : היה ראש המלכות ומנהיגו sont rapportés par lui, non à R. Méir, mais à R. Eliézer, dont il est dit, *ibid.* : הנהיג בזה המלכות להחזיר כל הנדוניא. — La Consultation de R. Yehiel ha-Cohen examine une question souvent traitée : la restitution de la dot d'une מורדת. La question de savoir si une femme rebelle à son mari a droit à son apport dotal a même été débattue dans des synodes de communautés. *H. O. Z.*, 126, *i. f.* ורבו אז שלח למורי ר' ידידיה שהיה בשפירא ולשלשלת הקהילות להועד המורדות יחד ולתקן שהמורדת תפסיד גם מה שהכניסה שהיה בשפירא. Les mots ולשלשלת הקהילות, qui désigne la réunion des trois villes de Spire, Worms et Mayence. R. Méir était d'avis que la מורדת devait partir les mains vides. *H. O. Z.*, 155 : וכן דן רבינו מאיר זצ"ל במה פעמים ולבסוף בהיותו בנורינבורק פירש לקהלות הקדש שברייגוס שאפילו מה שהכניסה לא תטול. Il est aussi question de cette réunion de Nuremberg dans *Hag. Maïm.*, *Ischout*, XIV, 10 : (l. בנורנבורק) ועוד שהקהלות תקנו בהיותם יחד בביר"נגורק ; cf. encore *H. O. Z.*, 69 (p. 21 *d*), 126 (p. 40 *d*) : כי אם לבא לפני מורי הר"ר אליעזר וקהלו לנורנבערק.

Les mots de Yehiel ha-Cohen : הנהיג בזה המלכות prouvent que R. Eliézer vivait dans un autre pays. Dans *H. O. Z.*, 69, on trouve la mention des תוס' מה"ר אליעזר : il peut donc s'agir du célèbre Tossafiste de Touques. Dans le n° 8 (p. 3 *d*) Hayyim écrit : ואני בארץ עיפה ומעות יש לי ואין שולחני להרצותם אן' אל' עין משפט מקום תחנותך לשם שלחתי. Il faut peut-être entendre par là la France, siège de la science tossafiste.

5. *Léket Yoscher*, II, 39 : ר' אליעזר משוך הוא בן אחותו של מהרי"ח.

6. *Hag. Maïm.*, *Tefilla*, II, ר : *Teroumat ha-Déschen*, n° 87 : העתיק אחד מהגדולים מדרשות הר"ח א"ז שמהר"ר אליעזר כתב לו בחול המועד וכשבא אצלו שאל היאך כתב בחול המועד. On peut conclure des mots וכשבא אצלו que R. Eliézer ne demeurait peut-être pas loin de Hayyim O. Z.

7. *H. O. Z.*, n° 126 : כי אם לבא לפני מהר"ר אליעזר וקהלו לנורנבערק. Une phrase paraît être tombée ; pour וקהלו l. ונקהלו, R. Eliézer a-t-il exercé son activité à Nuremberg ? N° 10 : ומורי ר' מאיר ומורי ר' אליעזר זצוק"ל לא היו מניחין לחתך גוי לתקן בגדיהם בבית גוי. N° 211 : וכתב שם מורינו ורבינו אליעזר זצוק"ל (cf. Tossafot, *Baba Mecia*, 70 *a*, *s. v.* דקא מקבלי : c'est une allusion aux Tossafot d'Eliézer.

le voit par la consultation qui lui est adressée[1], plutôt ceux de deux amis que ceux d'un disciple et d'un maître, en dépit de toutes les marques de respect. Le titre « mon maître[2] » ne signifie pas grand'chose chez Hayyim Or Zaroua, non plus que chez les autres rabbins de ce temps. Il est inspiré par un excès de modestie, d'une part, et de l'autre par la profonde considération qu'il professe pour les savants.

Nous pouvons ainsi compter également R. Yonatan[3] parmi les maîtres de Hayyim Or Zaroua. Il vivait à Ratisbonne, et ne doit pas être confondu avec R. Yonatan b. Isaac, le maître d'Isaac Or Zaroua[4]. Il avait un fils, nommé Aaron, duquel Hayyim tient une communication orale[5]. Hayyim Or Zaroua est en relations avec la communauté de Ratisbonne, et lui donne son avis dans des questions douteuses[6].

Parmi les collègues de Hayyim nous trouvons : Salomon b. Machir de Prague[7], Schemarya b. Hayyim[8], Samuel b. Jacob de Landshut[9] et R. Mordekhaï[10], qui peut être identique avec le célèbre rabbin Mordekhaï b. Hillel[11]. Nous ne pouvons que joindre

1. N° 8.

2. מורי peut être aussi une abréviation de מוררינן, formule impersonnelle. C'est ainsi qu'Ascher b. Yehiel, qui n'était pourtant en aucune façon un disciple de Hayyim, l'appelle מורי (n° 82). Hayyim n'était pas davantage l'élève de R. Heilman (n° 110), de R. Yedidya (n° 91) ou de R. Menahem de Wurzbourg (n° 110).

3. *H. O. Z.*, 2, 24, 68, 171, 256. N° 171 : ולולי שה"ר חכים אל שמ"ו חרב ר' יונתן נוגע בדבר לא הייתי פוצה פה ומצפצף לדון בעירו. Zunz, *Ltg.*, 342, tire de ce passage que R. Hakim vivait vers 1290 dans le sud de l'Allemagne. Il faudrait corriger ainsi : ולולי שהר"ר חכים בן אלכסנדר שם והר"ר יונתן. R. Yonatan vivait probablement à Ratisbonne, n° 2 : n° 163 : וכבר שלחתי כתב גדול לפני פורים אל חברי לתתו בריגנשפורק ליד קרובי הר' חיים. Je lis חכים au lieu de חיים.

4. *Or Zaroua*, I, 39*a* ; II, 12, *B. K.*, § 189, 197, 198, 200 ; *B. M.*, § 197, 359 ; *Sanhedr.*, 51, 68. Partout avec la formule זצ"ל.

5. *H. O. Z.*, 68 : ומה"ר אהרן בן מורינו הר"ר יונתן.

6. N°s 65, 110.

7. N° 8 : ושאלתי למורי הר"ר שלמה ; n° 52 : ומורי הר"ר שלמה בן מכיר וזה שלח לי מורי הר"ר שלמה זצ"ל (dans la signature à la p. 37*d* : העלוב חיים בר מכיר, il faut lire : שלמה בר מכיר) ; n° 119 : זצ"ל כתב לי ; n° 134 : אבל מפי מורי הר"ר שלמה זצ"ל שמעתי ; n° 110 : ומורי הר"ר שלמה השיב לי כן בהיותי בפרגא. Back, *Meir b. Baruch*, 76, n. 2, veut le rapprocher d'un certain Salomon de Vienne, mais c'est sans raison.

8. N° 9 : כאשר ספר לי מורי הר"ר שמריה ; n° 14 : שמריה בן חיים זצ"ל ; n° 210 : וכמדונה שכך השיב לי מורי הר"ר שמריה ז"ל ; n° 239 : פסק מורי הר"ר שמריה זצ"ל בשם הר"ר חזקיה זצ"ל למורי הר"ר ישראל שלו"ו.

9. N° 53 (p. 15*d*) : כמו שכתב מורי הר"ר שמואל מלנדסהוט. Le n° 37 est adressé à Samuel b. Jacob, peut-être le même ; le n° 244 à Samuel.

10. N°s 226, 230, 238.

11. Cf. Kohn, *Mardochai b. Hillel*. 45, n. 5.

les différentes notices les unes aux autres, sans déterminer la date des faits et des relations de Hayyim avec ces savants.

Il en est de même pour son lieu de séjour. Il a vécu quelque temps à Wiener-Neustadt, où il fut en rapports avec R. Obadya [1]. C'est là qu'il reçoit la visite de son parent Saadia b. Schnéor [2]. Peut-être était il à la tête d'une école [3] ; toutefois nous ne savons rien de son activité à Wiener-Neustadt. Il est sûr qu'il n'a pas vécu à Cologne, comme le croit Zunz [4]. La consultation que lui adresse Salomon b. Adret [5] porte cette vague adresse : en Allemagne.

Il a pris part à la réunion des communautés qui se tint à Mayence et à laquelle assistaient R. Menahem de Wurzbourg, Ascher b. Yehiel, R. Heilmann, ainsi que les chefs et présidents des communautés. Le passage qui se rapporte à cet événement [6] est malheureusement corrompu ; en voici le texte : ועוד כי אני הייתי ברצונם (?) כשיצאו מצרפת (?) ונתוועדו כל הקהלות למגנצא ומורי הר"ר מנחם מוירצבורק ומורי הר"ר היילמון ומורי הר"ר אשר וכל הגדולים שהיו ברינוס וראשי הקהלות כי הוצרכו ליתן מס גדול למלך ל' אלף (?).

1. N° 112 : ובהיותי בנאוישטט דברתי בזה עם מורי הר"ר עובדיה, Avec ce R. Obadya, dont il dit n° 32, *i. f.* : וכמדומה שה"ר עובדיה אמר לי כן ויפה כיון, et n° 199 : אכן מהר"ר עובדיה הקשה לי, H. O Z. correspond plus tard, après avoir quitté Wiener-Neustadt : n°s 102, 117, 123.

2. N° 199 : ועתה בשבת היה מה"ר סעדיה כאן, Il correspond avec lui, n°s 112, 202, 203 : מורי קרובי ה"ר סעדיה בר שניאור et סעדיה. — Un R. Saadia est cité dans les Consultations de R. Méïr, n° 990 : מורי כתב בשם ר' סעדיה. *Mordekhaï, Sanh.*, 702 ; *Hag. Maïm.*, *Toën we-nit'an*, VI, 9 : מורי ור' מאיר פסק בשם ר' סעדיה בליקוטים ; n° 35 : ר' סעדיה זצ"ל ; Maharil, *Consultations* (éd. de Hanau), n° 33 : שלו על איסור והיתר ; cf. *ibid.*, n° 91. A Wiener-Neustadt H. O. Z. peut se servir des gloses de Moïse b. Hisdaï Takou : n° 8 et *ibid.*, p. 4 *b* (sur *Kilaïm*) ; n° 135 (sur *Yadayim*) ; n° 193 (sur *Halla*) ; n° 204 (sur *Mikvaot*). N° 179 : תשובה זו שסיימתי. העתקתי מתשובה שנעתקה מכתיבת יד של הר"ר משה תקו זצ"ל. *Or Zaroua*, I, 206 *b* : ושוב מצאתי תשובת ר' משה בר חסדאי זצ"ל ; de même, *ib.*, p. 41 *a*, remarque de Hayyim.

3. Salomon de Prague écrit, *H. O. Z.*, n° 119 : ותושליו ותושקט נצח עם תורתך וישיבתך. N° 32 il écrit au nom de Moïse b. Hayyim, qui exerçait à Wiener-Neustadt. Il est possible que Hayyim O. Z. vécût à Neustadt à l'époque où il correspondait avec Salomon b. Machir. Maharil, *Consultations*, n° 170 : והלחיים שעושין בקהילות ... ומיהו חמי הכהן בנוישטט צוה על פי מהר"ח. Il fut peut-être le successeur de Moïse b. Hayyim, v. Pollák, *A zsidók tört. Bécsujhelyben* (Histoire des Juifs de Wiener-Neustadt), 47.

4. *Zur Geschichte*, 193 : « Chajjm b. Isaac (Köln) ». Michael, *Or ha-Hayyim*, n° 404, dit de H. O. Z. : והרביץ תורה בקולוניא, et cite à l'appui : Maharil, *Consultations*, 75. Mais le R. Hayyim cité à cet endroit est Hayyim b. Yehiel Héfeç Zahab, comme le prouve le texte parallèle des *Consultations* de Méïr b. Baruch, n° 241. De même, dans les *Consultations* du même, éd. Berlin, ms. Parme, n° 476 : וכדאיקלע גבן הר"ר מקלוניא, il faut corriger הר"ר en הר"ח : c'est le même Hayyim Héfeç Zahab.

5. Salomon b. Adret, *Consultations*, I, n° 571.

6. N° 110.

Back[1] s'étend longuement sur ce texte intéressant et parle d'un impôt énorme — 30,000 marcs — exigé des Juifs. Comme R. Méir de Rothenbourg était emprisonné à cette époque, Back croit qu'il s'agissait de sa mise en liberté. Il lit ברינוס pour ברצונם ; quant aux mots כשיצאו מצרפת, ils désigneraient une expulsion partielle des Juifs de France. Cette explication n'est pas exacte. On ne peut pas lire ברינוס pour ברצונם, car le nom de רינוס s'entend des communautés rhénanes, alors que dans notre passage il est question d'un endroit déterminé. Nous ne connaissons pas d'expulsion partielle des Juifs de France à cette date ; d'ailleurs, le sujet de la phrase manque. Enfin, les mots מס גדול למלך ל׳ אלף ne peuvent pas signifier : « un grand impôt de 30,000 marcs ». Je corrige donc le texte ainsi : ועוד כי אני הייתי במגנצא כשיצאתו מצרפת : Hayyim raconte qu'il a été à Mayence après être revenu de France. C'est à cette époque que la réunion se tint dans cette ville. C'est ce qui résulte aussi du contexte : ושמעתי באותה שעה. D'autre part, au lieu de הוצרכי ליתן מס גדול למלך ל׳ אלף, il faut lire למלך רודאלף. On obtient ainsi un meilleur sens, et la légende des trente mille marcs, qu'un copiste naïf a tiré du nom de Rodolphe, disparaît de l'histoire de R. Méir. Ce qui prouve qu'il ne s'agit pas ici de la délivrance de R. Méir, c'est que lui-même se prononce sur les impôts des biens immobiliers[2].

La réunion de Mayence avait, en effet, pour objet la levée d'une grosse taxe pour l'empereur Rodolphe de Habsbourg et l'on voulait taxer également les immeubles des orphelins, quoique, d'après une coutume des pays rhénans, les biens immobiliers ne fussent pas imposables. R. Méir, qui était alors en prison, déclara que la taxe prélevée sur ces biens ne devait pas dépasser le quart de leur valeur. Hayyim connut plus tard cette opinion par Salomon b. Machir, quand il fut à Prague[3].

La date du synode de Mayence peut être fixée approximativement. R. Méir était prisonnier et l'impôt devait être levé pour Rodolphe. Nous sommes donc entre 1286 et 1291. Nous pouvons ainsi fixer l'époque du séjour de Hayyim Or Zaroua à Mayence. Il était dans cette ville au temps où R. Méir fut emprisonné et devait

1. *Meir b. Baruch*, pp. 64, 76, 109.

2. Le passage des *Consultations* de Méir, éd. Crémone, n° 305 : שאלו ממני ל׳ אלפים, que Back cite à l'appui de son explication, est corrompu, ainsi qu'il résulte de la réponse.

3. ומפי מורי לא שמעתי כי היה תפוס אבל מפי מורי הר״ר שלמה זצ״ל שמעתי כן בהיותי בפרגא. H. O. Z. peut avoir été à Prague pour visiter R. Salomon. Rien ne prouve qu'il y ait vécu un certain temps.

être transféré de Wasserbourg à Ensisheim. C'est là qu'il s'établit à son retour de France. Il était donc déjà assez âgé quand il fréquenta en France l'école de R. Éliézer. Comme son père, Isaac Or Zaroua, et son maître, R. Méir de Rothenbourg[1], il visita les académies françaises, source de la science talmudique. Ce voyage en France n'est pas attesté par des relations d'une clarté manifeste, mais par certains passages des Consultations de Hayyim Or Zaroua, qui sont corrompues et ont besoin d'être corrigées précisément aux endroits qui devraient jeter quelque lumière sur sa vie et son activité. A défaut de sources externes, nous sommes réduits à des corrections de texte, d'où ne peuvent résulter des faits incontestables. Le séjour de Hayyim en France est encore confirmé par ses relations personnelles et épistolaires avec Matatia b. Isaac[2], avec Isaac b. Élia[3], qui peut être identique avec Isaac לועז[4], avec Péreç b. Élia de Corbeil[5], qui est peut-être le frère du précédent[6]. Celui-ci demeura quelque temps en Allemagne[7].

Nous avons encore une autre preuve du séjour de Hayyim Or Zaroua à Mayence. Dans une lettre adressée à Azriel b. Yehiel, et contenant la décision des communautés de Spire, Worms et

1. Isaac Or Zaroua fut l'élève de Juda Sire Léon à Paris, Méir b. Baruch celui de Samuel Sire Morel.

2. N° 6 : וכן אמר לי מה"ר מתתיהו בן יצחק זקני. Le dernier mot est une faute pour קינו ou זצוק"ל (Chinon). N° 161 : השיב לי מורי הר' מתתיהו בן יצחק זקנו. N° 162 il signe מתתיהו בן יצחק זצוק"ל (תלעת) מני העלוב תל'. Il est peut-être identique avec le M. b. Y. nommé dans *Mordekhaï*, *Ketoubot*, 262 (184), car la référence « Ahiassaf » indiquée comme source après la signature pourrait se rapporter à ce qui suit : תשובת הה"ר משה, de sorte qu'il ne serait pas un contemporain d'Eliézer b. Yoël ha-Lévi. La même consultation de Matatia se trouve dans *Hag. Mordekhaï*, *Ketoubot*, 820 (290) ; cf. Gross, *Gallia judaica*, 581. — Matatia b. Isaac paraît être un Français. Il mentionne les תוספ' שלהם (*H. O. Z.*, n° 6), les תוספות שלנו (n° 161) par opposition aux Tossafot de Samuel b. Méir, R. Tam et R. Isaac. Ne veut-il pas désigner les Tossafot de Touques — recension écourtée de celles de Sens, — qui sont nommées תוספ' מה"ר אכיעזר dans *H. O. Z.*, n° 69 ? Hayyim possède des Tossafot sur *Kiddouschin*, qui ne sont pas françaises, n° 26 : בתוספות מקדושין יש בידי ואינם פרישת רבותינו הצרפתים, les Tossafot de Juda Sire Léon sur *Kiddouschin* (n° 53), des Tossafot sur *Berakhot* (n° 129).

3. N°s 143-146, 162-166. N° 146 : כי טרם בואו לארץ הזאת pourrait plutôt se rapporter à Hayyim qu'à Isaac Or Zaroua.

4. N° 81 : וצ"ל כמו שחילק לי הר"ר יצחק לועז. On peut supposer que לועז est synonyme de צרפתי et qu'Isaac לועז est identique avec Isaac b. Elia. On trouve ארץ לועז dans *Teroumat ha-Déschen*, 103 ; Maharil, *Consultations*, 83.

5. N° 101 : ושוב ראיתי שהקשה כן מורי ר' פרץ זצוק"ל. Cf. *Gallia judaica*, 566, où est cité un passage qui nous montre les rapports de R. Péreç avec R. Méir et R. Hayyim (*Taschbeç*, n° 400).

6. Back, p. 70, n. 2.

7. *Gallia judaica*, *l. c.*

Mayence aux termes de laquelle une sommation juridique émanant de l'une de ces trois communautés devait être acceptée partout, nous trouvons aux signatures de la communauté de Mayence, à la suite d'Isaac b. Méir, le nom de Hayyim b. Isaac [1]. Il doit donc avoir exercé au sein de cette communauté les fonctions d'un chef. Isaac b. Élia parle de l'école qu'il y tenait; il le visita deux fois, mais ne put s'expliquer avec lui, parce que Hayyim était profondément ému par l'emprisonnement de son maître R. Méir et son transfert dans un autre lieu de détention. Isaac b. Élia écrit dans sa lettre que R. Méir, qu'il n'avait pas connu personnellement, lui apparut en songe après sa mort, d'où il conclut qu'il devait rétablir, comme R. Méir avait coutume de faire, une ancienne leçon attaquée. Voici ce curieux passage [2] : ובעהב"ה כשאגיע שם אתיישב בדבר וכשקבע בית מדרשו במגנצא והושיט לי שרביטו אשר לא כדת בעונתה הלכתי להקביל פניו פעמים לראות אם יסבים לדברי ולא זכיתי למוצאו פנוי כי נטרד בראשונה על דבר תפיסת בנו ? ובשניה על יציאתו מן המקום. Back [3] rapporte ce texte à R. Méir, qu'Isaac b. Élia aurait visité deux fois, sans pouvoir lui parler parce qu'il était occupé par l'emprisonnement de *son fils* et son départ de la ville. Cette hypothèse, avec toutes les conséquences qui s'en dégagent, ne repose sur aucun fait réel. Isaac b. Élia dit lui-même de R. Méir, qui lui apparut en songe : שלא זכיתי לראותו מעולם, et il lui aurait rendu visite deux fois ! Il ne le trouva pas libre, il doit donc l'avoir vu. Cette explication inexacte repose sur une faute de texte. R. Méir n'avait pas de fils et n'a jamais été « occupé » par cette affaire. Je lis dans le passage en question : כי נטרד בראשונה על דבר תפיסת רבינו ובשניה על יציאתו מן המקום. Pour tout homme non prévenu et n'imaginant pas des faits historiques sur la foi de notices isolées, le sens est clair. Isaac b. Élia écrit : « Avec l'aide de Dieu j'examinerai la question quand je m'y rendrai. Car lorsqu'il (Hayyim Or Zaroua) fonda son école à Mayence et me fit un cordial accueil, j'y suis allé deux fois, mais je ne l'ai pas trouvé libre. La première fois il était troublé parce que notre maître (R. Méir) avait été mis en prison, la seconde fois parce qu'il quitta l'endroit. » Cette citation est importante pour l'emprisonnement de R. Méir et son transfert à Ensisheim. Elle nous montre aussi l'impression que cette détention fit sur Hayyim Or Zaroua.

1. ס' עץ החיים dans ה' קונטרסים, Vienne, 1864), p. 97, note ג"עה : Méir b. Baruch, *Consultations*, éd. Berlin, p. 319. Ce dernier texte présente des lacunes et des variantes.

2. *H. O. Z.*, n° 164.

3. *Meir b. Baruch*, pp. 68, 71.

Nous ne savons rien de plus sur la biographie de R. Hayyim. Les historiens Conforte[1], Azoulaï[2] disent seulement qu'il était contemporain de Salomon b. Adret et qu'il est cité dans les Haggahot Ascheri sous le chiffre מהר"ח. Mais la consultation adressée à Hayyim qu'on lit dans les Consultations de Salomon b. Adret[3] n'est pas signée et comme beaucoup de Réponses de ce recueil appartiennent à R. Méir de Rothenbourg, il n'est pas impossible que cette consultation provienne du même cercle, d'Ascher b. Yehiel par exemple. Ce dernier arriva en Espagne en 1305 et l'introduction des Consultations de R. Méir dans le recueil de celles de Salomon b. Adret se rattache selon toute apparence à cet événement. L'hypothèse qu'Ascher serait l'auteur de la lettre en question n'empêche pas que Hayyim Or Zaroua ait encore pu être en vie au commencement du XIVe siècle.

La correspondance de Hayyim b. Isaac.

Hayyim Or Zaroua échangea une active correspondance avec ses maîtres et les savants de son temps. Ceux-ci sont : Abigdor b. Jacob[4], Abraham b. Simha[5], Ascher b. Yehiel[6], Hayyim b. Jacob de Vesoul (Bourgogne)[7], R. Eliézer[8], Ephraïm b. Abraham[9], Isaac b. Elia[10], Isaac[11], Isaac, son fils[12], Yonatan[13], Juda b. Sabbataï[14], Manoah[15],

1. *Koré ha-Dorot*, éd. Cassel, 22*a*.
2. *Schem ha-Gue lolim*, *s. v.*
3. *Consultations*, I, 571.
4. *H. O. Z.*, 180 avec l'eulogie זק"ן שנר.
5. Nos 120, 124, 125. Communication verbale du même, n° 49.
6. N° 52 : ושוב שלחתי הדברים למורי הר אשר. N° 82, Ascheri l'apelle מורי nos 91, 231 ; *Hag. Ascheri*, *Kiddouschin*, II, 1 : זה השיב הר"ח לראש, et *ib.*, 6.
7. N° 8.
8. N° 229.
9. N° 28 : כן השבתי להר' חיים בן יעקב מעיר וזו בארץ בורגנא.
10. Nos 143-146, 163-166 : cf. sur lui Méir b. Baruch, *Consultations*, 542.
11. N° 157 : Isaac et Manoah.
12. Nos (14), 69, 199. Le n° 69 est signé : יצחק בן הר"ר יצחק ; il manque au milieu : הר"ר חיים בן, Freimann, *Lékel Yoscher*, Introd., p. XXXVIII. Dans le n° 162, Malatia b. Isaac envoie des compliments au fils de Hayyim, Isaac. N° 148 : וכן הקשה לי בני שי'.
13. Nos 2, 90, 256.
14. Méir b. Baruch, *Consultations*, éd. Berlin, p. 16, ms. Parme, n° 52. La même consultation corrompue dans *H. O. Z.*, n° 261.
15. N° 157, avec Isaac.

Matatia b. Isaac [1], Méir b. Baruch [2], Menahem b. Abraham [3], Menahem b. Eliézer [4], Mordekhaï b. Abraham [5], Moïse b. Baruch [6], Moïse b. Jacob ha-Lévi [7], Moïse b. Joseph [8], Mordekhaï [9], Obadya [10], Rehabya b. Hillel [11], Saadia b. Schnéor [12], Sabbataï b. Samuel [13], Salomon b. Machir [14], Samuel b. Jacob de Landshut [15], Schalom b. Baruch, son neveu [16], Schemarya b. Hayyim [17].

Beaucoup de consultations ne sont pas signées, un certain nombre appartiennent à d'autres auteurs. Quelques-unes sont altérées, et comme la littérature contemporaine offre peu de textes parallèles, les lacunes sont difficiles à combler. Les Consultations ont probablement été réunies par Isaac b. Hayyim, car il a recueilli des réponses isolées. Isserlein possédait des copies des consultations de Hayyim ; dans son *Teroumat ha-Déschen* il introduit des citations de lui par les mots « l'un parmi les grands l'a transcrit [18] ». Peut-être l'a-t-il fait pendant son séjour à Wiener-Neustadt. Les ouvrages de Hayyim ne se sont pas répandus au loin et ceux qui le citent le plus souvent, comme Maharil [19] et Israël Isserlein, ont pu les avoir vus aux différents endroits où il exerça son activité, à Wiener-Neustadt et à Mayence.

Un intérêt historique s'attache à la consultation n° 110, dont le

1. Nos 161-162.

2. Consultations de R. Méir dans *H. O. Z.*, 141, 142, 112 (p. 36 *b*). La consultation n° 105 dans l'éd. de Prague porte ce titre : מחמד לבי ועיני מגיס יגוני אלופי ומיודעי הר"ר חיים. *Ib.*, n° 177 : מפי הר"ר חיים ; n° 209 : דן ר' חיים ; de même n° 461. Le n° 611 est également signé Hayyim b. Isaac. Notre Hayyim est souvent confondu avec Hayyim b. Yehiel Héfeç Zahab (plus haut, p. 73, n. 4), qui peut donc être souvent désigné par ר' חיים.

3. N° 127. — R. Abraham ha-Kadosch pourrait être identique avec Abraham b. Moïse le Grand.

4. N° 227.

5. N° 226.

6. Nos 114, 115. Eulogie יהי שמו ברוך = יש"ב.

7. N° 1.

8. N° 113. Eulogie ילין בין יראים נצח ושלום על כבודו = יבין ושע"כ.

9. Nos 102, 117, 123.

10. Nos 230, 238, 249.

11. N° 23. Eulogie מנוחתו לעולם כבוד = מל"ך.

12. Nos 112, 202, 203.

13. N° 25.

14. Nos 8, 52, 119, 134.

15. Nos 53 (15 *d*), 37 ; b. Jacob, n° 244. Menahem et Samuel, n° 247.

16. Nos 49, 68 (p. 20 *d*), 105, 138, 152.

17. N° 210 : וכמדומה שכך השיב לי מורי הר"ר שמריה ז"ל

18. *Teroumat ha-Déschen*, n° 45 : וכן העתיק אחד מן הגדולים מתשובת הר"ר א"ז. Nos 31, 34 : מצאתי הועתק מתשו' הר"ח א"ז ; n° 294 : תשובת הר"ח א"ז.

19. Maharil, *Consultations*, 10, 75, 198

commencement manque, mais peut être complété au moyen de *Teroumat ha-Déschen*, n° 345. La comparaison des deux textes éclaire mainte obscurité. Il est vrai que dans Isserlein le fond historique a disparu et que le sujet est devenu une question purement théorique ; toutefois on voit du premier coup qu'il abrège la consultation de Hayyim Or Zaroua. Les bourgeois de Ratisbonne, redoutant la prise de la ville, exigent des Juifs une taxe pour fortifier l'enceinte. Il s'agit de savoir si cet impôt sera réparti d'après les maisons ou d'après le nombre des âmes. De plus, les bourgeois réclament aux Juifs une redevance parce qu'ils ont à payer au roi d'Autriche pour leur commerce et pour leur vin[1]. Enfin, les Juifs avaient conclu avec les bourgeois un accord aux termes duquel ceux-ci pourvoieraient à la garde des rues occupées par les Juifs, qui payaient en échange une certaine somme[2]. Nous apprenons par la réponse de Hayyim que les exigences des bourgeois de Ratisbonne sont injustes. « Personne, écrit-il, ne fournit volontairement de l'argent pour garantir le commerce et le vin des habitants, pour élever des murs et des tours dans une ville qui n'en a pas besoin[3]. » Ratisbonne était alors au pouvoir du prince (de Bavière)[4] — probablement Louis le Sévère — et le roi d'Autriche, auquel les bourgeois de la ville paient un impôt est le roi Ottokar II de Bohême, duc d'Autriche. Toutefois cette dernière identification se heurte au fait que la consultation mentionne l'empereur Rodolphe et la détention de R. Méir. La question doit donc se placer en 1286 ; à cette date régnait en Autriche Rodolphe II. La désignation « roi d'Autriche » reste difficile à expliquer. Caractéristiques pour le droit de propriété des Juifs en moyen âge sont les déductions de Hayyim. Les maisons appartiennent au roi, on lui paie sept, huit ou dix gros גרונט רהט [Grundrecht, droit seigneurial], mais la disposition des possesseurs est illimitée.

La consultation n° 229 a également une valeur historique. Une ville se soulève contre l'empereur Rodolphe, parce qu'il veut lui imposer une taxe extraordinaire. Il l'assiège et la prend. L'empereur doit à un Juif quatre cents marcs et oblige les bourgeois de la ville à assumer cette dette. Ceux-ci, n'ayant pas d'argent, passent avec un Juif un contrat aux termes duquel ils paieront pour les

1. P. 33*d* : כי העירונים צריכין ליתן למלך מאושטרייך בשביל סחורתם ובשביל יינם.
2. P. 34*a* : קודם שנכנסו העירונים למבוי של היהודים לשמור הבתים.
3. P. 33*c* : וריגנשפורק אינה ראויה לחומה שכבר יש לה חומה ומגדליה מסוגרת סוגרה.
4. *Ibid.* : שאין להם כח זה עליהם מחמת ממשלת הדוכוס.

quatre cents marcs neuf cents marcs en quatre ans, chaque année deux cent vingt-cinq marcs. La première échéance tomba en « Marcheschwan שנת נכ"ל . La date est corrompue car il n'y a pas de roi d'Allemagne qui soit mort en 1340. Il faut donc corriger כ"ל en נכ"ל, c'est-à-dire 1290[1].

La situation lamentable des Juifs à la fin du XIIIe siècle est dépeinte dans la consultation n° 76. Si un Juif est fait prisonnier par le prince et que celui-ci dit à ceux qui veulent délivrer le prisonnier : « Il est mort et j'ai fait jeter son cadavre aux chiens », on doit ajouter foi à cette déclaration. Car il est moins admissible qu'on l'ait mis en liberté sans argent, qu'il ne l'est qu'on l'ait tué. Il est également peu vraisemblable qu'il se soit baptisé et ait ainsi gagné la liberté, car, lorsqu'un Juif change de foi, ils se vantent qu'ils le tueraient plutôt que de le mettre en liberté après l'avoir mutilé[2]. — Un chevalier pillard attaque des marchands juifs qui font commerce de cédrats[3].

Le cas suivant est caractéristique pour la condition intérieure des communautés. Le duc emprunte à une communauté deux cents livres; un membre de celle-ci verse sa quote-part, puis quitte la localité. Au bout d'un certain temps, le duc impose à la communauté une taxe du montant de laquelle il déduit la somme qu'il doit. Celui qui est parti réclame alors sa part, attendu qu'il ne doit pas contribuer à la taxe. Mais la communauté prétend qu'elle n'escomptait pas le remboursement de sa créance; elle croyait cet argent perdu[4].

La délation n'était pas rare parmi les Juifs. La consultation de R. Méir mentionne un dénonciateur nommé Alexandre[5]. Un Juif en frappe un autre qui le dénonce et lui cause du dommage. Hayyim Or Zaroua est d'avis qu'au cas où l'agresseur a frappé à

1. Grætz, *Geschichte*, VII, 198, n. 1, rapporte le cas à Wetzlar. Back, *Meir b. Baruch*, 85, corrige נכ"ל en אכ"ל. Kaufmann, *Monatsschr.*, 1896, p. 188, en נב"ל = נ"בלפרט. Je considère le נ comme une dittographie du כ et j'obtiens l'année כל = 1290. Remarquer les expressions כתב פסול, un acte latin; רקשקשו האנקות, les sonneries de cloches (cf. Zunz, *Lit.*, 614).

2. *H. O. Z.*, 76 : וישראל שהיה תפוס ביד הגוי ורצו לפשר עבורו עם השר ולא עלה בידם ושוב חזרו אצל השר אולי יוכלו עדיין לפשר להוציאו מן התפיסה וכשבאו אצל השר ואמרו אנו רוצים לדבר עמך עבור יהודי התפוס בידך אנה הוא השיב השר מת וצויתי להשליכו לכלבים נראה דהני מסיח לפי תומו, ואינו נראה כלל לומר שהגוים פטרוהו חנם יותר הורגים ממה שפוטרים חנם.

3. N° 36 : ובא האנס והוריק כולם מן הסל.

4. N° 253.

5. N° 141 : R. Méir, *Consultations*, éd. de Berlin, p. 50, n° 317 : éd. de Prague, n° 485; éd. de Crémone, n°s 47, 231, 232 éd. de Lemberg, n°s 147-148.

plusieurs reprises, on peut le signaler aux autorités. La dénonciation peut même être faite quand l'acte en question est du domaine religieux, mais qu'il met en danger la communauté, comme dans l'histoire de R. Isaac, qui avait circoncis des prosélytes [1].

Les autorités suivantes sont citées dans les Consultations de Hayyim Or Zaroua : Aaron b. Yonatan, dont il tient une communication orale (68) ; Abigdor ha-Cohen, ses Consultations (102, 122, 243); il ne mangeait pas le samedi dans une chambre chauffée (199) ; R. Éliézer invoque son exemple (211) ; — Abraham b. Azriel (42); son *Arougat ha-Bôcem* (185); — Abraham b. Simha, dont Hayyim tient une communication verbale (49) ; — Abraham de Toul (39) ; — Abraham (26), probablement b. Moïse, de Ratisbonne ; — Amos b. Isaac ha-Cohen, à qui Matatia b. Isaac adresse des compliments (162) ; — Azriel (91), probablement Azriel b. Yehiel, élève de R. Péreç [2] ; — Baruch b. Isaac de Ratisbonne (86); — Baruch b. Samuel מון מארץ, pour יון מארץ (110); — Baruch b. Samuel (222) ; — David b. Schealtiel (103, 221) ; — Éléazar de Worms (74) ; — Elhanan b. Isaac, répond à Natan (70) ; — Éliézer b. Yoël ha-Lévi, ses Réponses à Isaac Or Zaroua (40), à Juda b. Kalonymos, Moïse b. Mordekhaï, Baruch b. Samuel (222) [3] ; son *Abiasaf* (127) ; — Éliézer de Metz (le nom de la ville est corrompu en דמיין, 26, 110, 130, 189, 214, 215, 248); — Guerschom (6) ; — Hakim (171) [4] ; — Hayyim b. Machir (119), à corriger en Salomon b. Machir ; — Hayyim b. Moïse (118, 122, 199), de Wiener-Neustadt, beau-père d'Abigdor ha-Cohen ; Hayyim b. Yehiel (Héfeç Zahab de Cologne, 235) ; Heilman (110 : ר' היילמון) ; — Hiyya b. Tanhoum répond à R. Simha b. Samuel (118) ; — Hizkiya de Boppard (39) ; — Hizkiya (23, 95, 239) b. Jacob, de Magdebourg (v. Yehezkeel) ; — Isaac b. Abraham, ses consultations (178, 248 ; — Isaac ha-Laban (26) ; — Isaac b. Mordekhaï, sa consultation (160) ; — Isaac b. Samuel, ses consultations (174, 177) ; — Isaac b. Schalom, grand-père d'Isaac Or Zaroua, sa Réponse à Kalonymos b. Juda, 167 ; — Isaac לוצ (81) [5] ; — Isaac מכבי (164) ; — Isaïe de Trani (53, 126, 149, 157) ; — Israël (239), probablement Israël de Bamberg ; — Jacob (R. Tam, 6), Jacob b. Méir (101) ; — Jacob ha-Lévi (247) ; — Jona d'Espagne, dont une explication est rapportée verbalement à Hayyim par Pésah (122) ; — Joseph

1. N° 142.
2. *Mordekhaï, Baba Mecia*, 1 : ס' עץ חיים, p. 97.
3. Le mot ישראל avant la signature est dittographié.
4. Cf. plus haut, p. 72, n. 3.
5. V. plus haut, p. 75, n. 4.

דאנבנריט, don Bendit (164)[1] ; — Joseph b. Moïse מטרוש (174)[2] ; — Joseph Tob Elem (199), corrompu en רבינו יום טוב pour יוסף טוב ע לם (143) ; — Juda hé-Hassid (251) ; — Juda b. Kalonymos (222 ; — Juda b. Moïse ha-Cohen (103, 221) ; — Juda b. Isaac (68), les Tossafot de Juda Sire Léon sur *Kiddouschin* (53) ; — Méir ha-Cohen de Rothenbourg (253) ; — Méir d'Espagne (126, 170) ; — Menahem de Wurzbourg (110, 225)[3]; — Meschoullam b. David (103, 221) ; — Moïse ha-Cohen, sa consultation (158) ; — Moïse b. Hisdaï (8, 135, 179, 193, 204) ; — Moïse b. Maïmon, son *Séfer ha-Miçvot* (5, 6, 24, 32, 103, 138, 139, 214) ; — Moïse b. Méir (14) ; — Moïse b. Mordekhaï (222) ; — Moïse d'Evreux מאיורא, מאיוורא (164) ; — Moïse (37) ; — Nahman b. Schemarya, répond à Isaac b. Hayyim (14) ; — Natan b. Simon (91) ; — Natan, répond à Samuel b. Baruch (56) ; — Pésah (122 ; v. Jona) ; — Péreç (101) ; — Salomon b. Isaac, ses consultations (44, 140), son *Siddour* (101) ; — Samuel b. Aron (29)[4] ; — Samuel b. Baruch, correspond avec Simha (53, 56, 60-64) ; — Samuel b. Méir (6) ; — Samuel de Falaise, דפלייש (199), מפלייזא (143) ; — Simha b. Samuel (9), sa consultation à Isaac Or Zaroua (26 , à Hiyya b. Tanhoum (118) ; son ס"ע (סדר עולם, 127), ses קונטרסין (118), ses consultations (52, 53, 80, 91) ; — Simson b. Abraham, ses explications (3, 39, 44, 78, 93, 135, 145), une consultation de lui (46) ; — Tanhoum (129) ; — Tossafot, au nom de R. Tam (8), nos Tossafot (161), Tossafot sur *Kiddouschin* (26), Tossafot de R. Éliézer (69)[5] ; — Yedidya (91, 126) b. Israël, de Nuremberg, disciple de R. Yehiel de Paris, correspondant de Méir b. Baruch ; — Yehezkeel, ses décisions (87, 89, 159) ; ce nom est corrompu : c'est Hizkiya de Magdebourg ; — מורי הר"ר יחיי' (91), peut-être : Yehiel.

L'activité littéraire de Hayyim b. Isaac.

Le grand mérite que Hayyim s'est acquis par son activité littéraire réside dans le *Petit Or Zaroua*, rédaction abrégée du grand ouvrage halachique de son père. Grâce à ce travail, il a contribué à faire pénétrer les opinions de R. Isaac Or Zaroua dans un cercle

1. Gross, *Gallia*, 544.
2. *Ib.*, 238.
3. Dans le second passage מגר"ם est une corruption de מוירצבורק.
4. Cf. *Agour*, 235 : ומצאתי בשם הר"ר שמואל ב"ר אהרן הכהן בשם הר"ר משה ממגנצא. Le mot הכהן doit être placé après משה.
5. Cf. plus haut, p. 71, n. 4, et p. 75, n. 2.

plus étendu. Le petit *Or Zaroua* est cité par les autorités rabbiniques de l'époque suivante : *Mordekhaï* [1], Recanate [2], *Haggahot Ascheri* [3], Jacob Moulin [4], Jacob Landau [5], Israël Isserlein [6], Salomon Louria [7], Jona (*Issour ve-Hèter*) [8] et tous ceux qui citent l'*Or Zaroua* ne connaissent pas le grand ouvrage de R. Isaac, mais seulement l'abrégé de Hayyim. Le titre de cet abrégé varie suivant les auteurs. Isaac b. Hayyim intitule les extraits de son père סימני אור זרוע [9], *Mordekhaï* : אור זרוע הקצר [10], la plupart des auteurs : אור זרוע קטן [11] ou simplement אור זרוע [12]. Les gloses sur Ascheri sont des extraits du petit *Or Zaroua* et donnent ainsi une idée de la nature de cet ouvrage. La copie de l'*Or Zaroua* de Juda Minz portait en dehors (à la marge) une très ancienne note de la main d'un savant [13].

Le *Petit Or Zaroua* de Hayyim était répandu en Italie, en Orient, en Pologne. Ainsi Luzzatto [14] rapporte que Salomon Bassevi (באזיבי), sur l'Ascheri de *Moëd*, possédait un manuscrit du petit *Or Zaroua*. Dans l'édition d'Ascheri imprimée à Sabionette en 1553, on le trouve sur les traités *Eroubin*, *Pesahim* et *Yebamot*. Élia Mizrahi [15], Beçalel Aschkenazi [16] le citent dans leurs consulta-

1. *Halachot Ketanot*, 1336 ; *Haggahot*, sur *Yebamot*, 725, 726, 729, 739, 740 ; sur *B. M.*, 615-617 (אז"ק והארוך) ; sur *B. B.*, 646, 650-52, 655, 657.

2. Recanate cite le plus souvent les opinions d'Isaac Or Zaroua avec la formule sommaire : פסק ריא"ז : nos 7, 39 41, 52, 59-62, 73, 80, 97, 106, 135, 138, etc.

3. Ce qui prouve que Hag. Ascheri fait des extraits du *petit Or Zaroua*, c'est qu'on trouve dans les citations אבא מורי, *Berakhot*, III, no 15 ; *Eroubin*, IV, no 3 ; *Houllin*, VII, no 33 ; *B. K.*, IX, no 18 ; *B. M.*, V, no 54 ; *Ab. Zara*, III, no 5.

4. Maharil, éd. de Varsovie, 26 *b*, 57 *b*, 63 *b* ; *Consultations*, éd. Hanau, 17, 20, 30, 38, 45, 53, 54, 74, 76, 86, 90, 204, 233. No 54 : עכ"ל סימני אור זרוע והנה קיצר ולא פירש הראיה וא"ז גדול אין בידי.

5. *Agour*, nos 90, 150 : ולדברי אבא מורי.

6. Isserlein remarque qu'il n'a pas le grand *Or Zaroua* à sa disposition, *Peçakim ou-Ketabim* 11 : ואין בידי אותו ספר ; *Léket Yoscher*, II, 14, 82.

7. *Yam schel Schelomo*, *Guittin*, III, 26 : ולא זכיתי להיות בידי הא"ז הגדול.

8. Cf. *Isaak b. Moïse Or Sarua*, dans *Monatsschrift*, 1904, *i. f.*

9. *H. O. Z.*, no 14 : עכ"ל רבנא זקני זצ"ל באור זרוע וזה לשון אבא מארי זצוק"ל בסימני אור זרוע. Le même titre dans Maharil, *Consultations*, 54.

10. *Hag. Mordekhaï*, sur *B. M.*, 617 : אז"ק והארוך. L'abréviation אז"ק doit probablement être résolue, non en א"ז קטן, mais en קצר.

11. V., p. ex., Yoel Serkès sur *Yoré Déa*, 351, 363.

12. Les passages cités dans *Teroumat ha-Dèschen* sous l'abréviation א"ז sont pris au petit *Or Zaroua*.

13. *Consultations*, no 12 : כתב בספר א"ז שלי מבחוץ מכתיבת למדן כתיבת ישנה ; *ibid.* : וכן משמע מדברי ריא"ז ומדברי ר' חיים בנו שייסד הסא"ז.

14. בית אוצר, I, p. 112.

15. *Consultations*, I, 16, 39, 53, 55 ; II, 33, 36.

16. *Ibid.*, 7.

tions, Moïse Isserlès[1], Salomon Louria[2], Yoël Serkès[3] le connaissent probablement, quoiqu'il y ait plutôt lieu d'admettre qu'ils l'utilisent de seconde main. — Des extraits du petit *Or Zaroua* se trouvent dans le manuscrit de Parme des Consultations de R. Méir[4]. Un autre ouvrage de Hayyim Or Zaroua est cité par Maharil[5] et Isserlein[6] sous le titre de דרשות ר' חא"ז. Ces *deraschot* ne sont pas homilétiques, mais portent sur des questions halachiques ; elles se distinguent des consultations en ce qu'elles furent prononcées en public et contenaient des règles de conduite pour les cas douteux. Elles furent mises par écrit après coup. On attribue encore à Hayyim Or Zaroua un petit compendium intitulé : כ' עץ החיים[7]. Enfin, il a pris part à la dernière rédaction du grand *Or Zaroua*[8].

J. Wellesz.

1. Cf. mon article : *Ueber R. Isaak b. Moses Or Sarua*, dans le *Jahrbuch der jüd.-lit. Gesellschaft*, 1907.

2. Michaël, *Or ha-Hayyim*, n° 1083 (p. 509), cite la consultation n° 75 de S. Louria pour montrer qu'il connaissait le grand *Or Zaroua*. Mais le passage en question est emprunté aux דרשות מהרי"ל.

3. Cf. plus haut, p. 83, n. 1.

4. N°s 19-47, 516-18. Le n° 516 se retrouve dans *Or Zaroua*, sur *Ab. Zara*, § 271 ; au lieu de שמואל בן אברהם, le ms. Parme porte שאול, et סרובדקא y est corrompu en פיר' כטקא.

5. Consultations (Hanau), p. 52 *a* : *Minhaguim*, 11 *a*, 51 *b*.

6. *Teroumat ha-Dèschen*, n° 54 : ובדרשות הר"ח א"ז מצאתי ; n° 58 : ומצאתי שאחד מן הגדולים העתיק מדרשות הר"ח א"ז וז"ל בדליקה שיש סכנה יאמר העתיק אחד מן הגדולים מדרשות הר"ח א"ז : לעובד כוכבים לכבות שמהר"ר אליעזר כתב לו בחול המועד וכשבא אצלו שאל היאך כתב בחול המועד : n° 87 ; n° 190 : וכן כתב בדרשות הר"ח א"ז ; n° 195 : וכן העתיק אחד מן הגדולים שיש ליזהר בזה בקלנ"ד ופינקוש שלהם שלא ישלחו ממש באותו יום.

7. Edité dans ה' קונטרסים, Vienne, 1864. V. l'Introduction, p. xv.

8. Les consultations insérées I, 40, désignent l'auteur comme déjà mort (השובה מהר' המחבר זצ"ל ; de même, p. 41). A Hayyim appartiennent les deux passages I, 206 *a* : השיב אבא מארי שיחיה et ושוב מצאתי.

LES JUIFS DE PERSE

AU XVIIe ET AU XVIIIe SIÈCLE

D'APRÈS LES CHRONIQUES POÉTIQUES DE BABAÏ B. LOUTF ET DE BABAÏ B. FARHAD

(SUITE ET FIN [1])

APPENDICE

LIVRE DES ÉVÉNEMENTS DE KACHAN

RELATIVEMENT A LA SECONDE PERSÉCUTION RELIGIEUSE

PAR BABAÏ B. FARHAD

I. — *De l'unité du Créateur.*

L 107 *a*, P 142 *a*. — 30 distiques.

Éloge de Dieu, contenant aussi des allusions à certains détails de l'histoire biblique. A la fin, une prière pour la délivrance. Voici le v. 29 : « Fais-nous rouvrir les synagogues, afin que, petits et grands, nous y priions [2]. »

II. — *Pour l'éloge du Prince des Prophètes. Récit racontant comment Moïse, notre maître (paix à lui!), fut jeté dans le feu, qui se changea sur lui en roses et en fleurs.*

L 107 *b*, P 142 *b*. — 62 distiques.

La légende indiquée par ce titre, et qui a été transportée d'Abraham [3] à

1. Voyez tome LI, p. 121 et 265 ; LII, p. 77 et 234.
2. כניסארא גושאיים באר דיגר תפילה רא בכונים (אז) כורד ומהתר.
3. V. plus haut, chap. III (t. LI, p. 266).

Moïse, n'est que brièvement rappelée au commencement du chapitre : peu après sa naissance, Moïse fut, par peur de la police égyptienne, mis dans un four ardent, qui se changea pour lui en un jardin de roses [1]. Le chapitre contient principalement la suite de l'histoire de Moïse enfant, et l'Agada connue des trois conseillers de Pharaon : Job, Balaam et Jéthro; puis les miracles de l'Exode et la révélation de la Tora. Au début du chapitre il est rapporté que Moïse fut créé par Dieu de la lumière pure [2], et que, lorsque sa mère le conçut, la nuque de tous les mécréants fut brisée [3]. La fin du chapitre est une prière pour la délivrance, faisant allusion à l'intercession de Moïse [4].

III. — *Dieu éprouve notre père Abraham (paix à lui!) et lui ordonne de sacrifier Isaac.*

L 108 *b*, *P* 144 *b*. — 57 distiques.

Récit du sacrifice d'Isaac, dixième épreuve d'Abraham, avec les enjolivements connus de l'Agada.

IV. — *Récit racontant comment Allah-yâr* [5] *est tué et les Juifs de Kachan faits prisonniers.*

L 110 *a*, P 146 *a*. — 67 distiques.

Le contenu du chapitre annoncé dans le titre est précédé par le récit que fait le poète (vers 1-14) des origines de son ouvrage. Il raconte d'abord un songe dans lequel « Maître Khizr [6] » lui apparut et lui donna un dinar ; quand il s'éveilla, la pièce de monnaie n'était plus là, mais il sentit son esprit plus joyeux et l'assistance du Maître assurée. « Un jour, rapporte-t-il ensuite, j'étais assis, et mon cœur était plein de chagrin, et je disais à mon cœur : Ne ressens-tu pas de honte devant Dieu ? Debout, fais connaître les événements de ce temps, afin que cela reste comme un signe de nous ; de même que ton aïeul [7] a raconté les événements de son

1. V. *Revue*, XLIV, 88, n. 1.

2. V. 1 : כוֹדייאש אפריד אז נור מלך.

3. V. 2 :

רוזי כה נוטפהש בסתה שוד ז מאדר אשכסתה שוד פושת גומלה כאפר.

Le second hémistiche viole les règles de la métrique. L'œuvre de Babaï b. Farhad offre beaucoup de ces incorrections. Le mètre est souvent négligé entièrement.

4. V. 60 : שפאתת כאה גרדד בהר גמאעת בירושלים כוננד הם זכר וטאעת.

Sans doute notre poète a puisé dans Schahin les détails qui se trouvent dans ce chapitre sur Moïse. Je renvoie pour Schahin à mon ouvrage, qui paraîtra dans le prochain Rapport du Séminaire de Budapest.

5. אלאה יאר ; dans le contenu du chapitre, ce nom est écrit en un mot : אלאיאר'

6. כאגהי כזר, le prophète Elie.

7. V. 10 : גדת, peut-être au sens strict de « grand-père ». Il s'agit de Babaï b. Loutf, l'auteur du grand poème qui précède, et dont le contenu est indiqué ensuite sommairement par notre Babaï.

époque, en rapportant, après l'éloge de Dieu et de Moïse, les événements de chaque ville, compose, toi aussi, un poème, afin que par toi le cœur du désespéré se réjouisse [1]. D'abord, chante Dieu, puis les miracles des prophètes, puis le destin et les événements de Kachan. »

Les Juifs de Kachan vivaient dans une tranquillité qu'aucun souci ne troublait ; « ils organisaient tous les jours des réjouissances et buvaient des vins pourprés [2] ». Mais soudain le malheur les atteignit. Aux approches du mois d'Ab [3] — c'était justement la vingt-et-unième nuit du Ramadan [4], — il arriva que plusieurs membres de la communauté juive se divertissaient dans le jardin de l'aga Mir Daryab [5], à Kachan ; parmi eux Kalandar et Allah-yâr se distinguaient par leur gaieté. Les Mahométans, qui virent dans leur conduite une dérision du deuil religieux de l'Islam, s'emparèrent de tous deux et les entraînèrent pour les juger. Kalandar réussit à prendre la fuite et à se cacher, mais Allah-yâr fut amené sur le Meïdan auprès du grenadier. Il était déjà prêt, pour sauver sa tête, à se faire musulman ; mais on déclara que son crime devait être expié par la mort, et Mirza Koutchik [6], qui était présent, donna son approbation. L'infortuné fut maltraité sans pitié, puis traîné avec cruauté jusqu'à la porte de Fin [7], où il fut brûlé.

La nouvelle de cet épouvantable incident arriva bientôt à Ispahan, et le Diwan délibéra même sur la dénonciation qu'à Kachan plusieurs Juifs avaient bu du vin dans la nuit du meurtre d'Ali [8] et avaient tourné en dérision la religion musulmane. Quelques personnes étaient d'avis qu'on les mît à mort. Mais un homme considéré de la cour s'interposa et décida le schah à frapper les Juifs de Kachan d'une amende. Le schah envoya à Kachan quelques fonctionnaires chargés de recevoir des chefs de familles juifs les sommes qu'ils étaient condamnés à payer. C'était justement un sabbat et tous se trouvaient à la synagogue, dans la cour du Nasi Eliyahou. Les soldats se précipitèrent tout à coup sur les Juifs réunis dans la synagogue et les conduisirent enchaînés, à travers le bazar, au Diwan. Aucun d'eux ne savait ce qui les attendait. Les uns croyaient qu'ils seraient tous livrés au bûcher, d'autres s'imaginaient que Molla Rahamim serait seul brûlé comme étant le plus savant. Lors donc qu'ils entendirent la décision du schah, ils s'engagèrent volontiers à payer toutes les sommes qu'on exigeait d'eux.

1. V. 12 : תו הם אז נור יכי חרפי בנא כון דל ביצארגאן אז כוד תא שאד כון.
2. V. 16 : המי כרדן הר רוז שאד כאמי ז שאדי מי כורדן מיי האי ארגוואני.
3. V. 19 : נזדיך מהר אב.
4. La nuit de la mort d'Ali. V. plus haut, chap. XXXVIII (t. LII, p. 93).
5. V. 19 : באג אַ מיר דריאב. Evidemment un jardin public.
6. V. 30 : מירזא כוצ̇יך.
7. V. 33 : דרואזהי פ̇ין. Sur la source de Fin, près de Kachan, v. chap LX.
8. V. 38 :

כה דר כאשאן הסת יך גמע יהודי המי כורדנד שראב שב קטל בזודי.

V. — *Récit où il est raconté comment Mahmoud vient dans l'Iran*[1], *assiège quelques villes et livre un combat à Goulanabad*[2], *puis comment Schah Mahmoud remporte la victoire sur les troupes de la garde du Schah*[3], *comment le Schah Sultan Housseïn vient à la rencontre de Schah Mahmoud et le fait entrer dans la ville.*

L 111 *b*, P 148 *a*. — 46 distiques.

Les faits qui sont visés par le titre et qui amenèrent la chute de la dynastie séfévide et le commencement de la domination afghane en Perse ne sont rapportés qu'incidemment dans le chapitre. Il raconte d'abord que Schah Mahmoud de Kandahar se rendit dans l'Iran pour assiéger la capitale Ispahan. La bataille de Goulanabad est ensuite décrite brièvement. Suit une peinture détaillée de la population juive d'Ispahan, qui comprenait, est-il dit hyperboliquement, quelques milliers de jeunes gens, dont chacun était semblable au Joseph biblique[4]. Il y avait aussi à Ispahan en ce temps — sans doute à la suite de la guerre — des Juifs de presque toutes les provinces, de Kachan, de Yezd, de Chiraz et de Lar[5]. Quelques détails sont rappelés, se rapportant à l'époque effroyable du siège d'Ispahan : les hommes mouraient en masse par suite de la famine et de la maladie, et il n'y avait personne pour enterrer les morts. Le poète cite avec de grands éloges un homme excellent, nommé Jacob Djân b. Loutf, qui aima mieux souffrir de la faim plutôt que de toucher à des mets défendus. Un certain nombre sortirent de la capitale assiégée et moururent à Djoulfa (faubourg d'Ispahan), où ils s'étaient réfugiés. A Djoulfa un homme nommé Minas[6] s'intéressa avec un grand zèle aux Juifs. Finalement, l'auteur ne fait que rappeler brièvement que le schah Housseïn se porta au-devant du prince afghan[7], ce qui décida du sort d'Ispahan. La fin du chapitre est formée par une prière, où il est dit entre autres : Dieu, veuille préserver notre sang; nous sommes tombés dans la main de nouveaux oppresseurs[8].

1. Événement survenu en l'année 1722.

2. גלאן אבאד (de même au v. 8). C'est Goulnabad, village situé à 9 milles anglais d'Ispahan, où fut livrée la bataille décisive dans laquelle Mahmoud battit les troupes du Schah (Malcolm, II, 93, et suiv.).

3. קזל באש, littéralement : bonnets rouges ; v. plus haut, chap. XVIII (t. LI, p. 278, n. 3).

4. V. 14 : בודנד צנדאן הזאראן נוד גוואנאן כה בודנד הר יכי יוסף כנעאן.

5. V. 20 :

זכאשי וזיזדי ושיראזי ולארי כה בודן אנדרון שהד קריב אז הר דיארי.

6. V. 35 : בודי יך מרד מינאס נאם בגרלפא.

7. V. 38 : בכרד שאה סלטאן פיש ואז אפגאן. Housseïn quitta sa résidence pour mettre un terme au siège, qui causait une famine épouvantable et se soumit au vainqueur.

8. V. 44 :

כדאוונדא כוני מארא נגה דאר שודיס דסת זאלם האי תאזה גרפתאר.

VI. — *Schah Mahmoud prend les rênes du gouvernement à Ispahan. Schah Aschraf intervient dans le but d'aider*[1]. *Il tue Schah Mahmoud, monte sur le trône à sa place et prend les rênes du gouvernement*[2].

L 112 *b*, P 149 *b*. — 49 distiques.

Ce chapitre décrit d'abord la puissance et les expéditions de Mahmoud (1-5), s'arrête à Almas[3], le général qui jouissait d'une influence particulière sur Mahmoud (6-13), raconte une tentative d'empoisonnement formée contre Mahmoud (14-15), la mise à mort de Mahmoud par Aschraf et l'avènement de celui-ci (16-18). Un des premiers actes du nouveau schah fut l'exécution d'Almas (19-21). Puis vient le récit des autres actions d'Aschraf, notamment ses expéditions et les supplices dont Ispahan fut le théâtre. La narration de ces derniers faits est ainsi introduite par le poète : L'idée vint au vaillant souverain de ne laisser aucun Mahométan à Ispahan[4]. Et ensuite : Si Molla Za'faran en avait donné l'autorisation, ils n'auraient pas laissé à Ispahan un seul Musulman[5]. La mort des princes est également attribuée à Aschraf (v. 25)[6]. Il n'est pas question des Juifs dans ce chapitre. Seulement, au récit des massacres perpétrés à Ispahan le poète rattache cette remarque : A cette époque où les non-juifs étaient mis à mort, combien peu les Juifs étaient-ils assurés de leur vie[7] ! A la fin l'auteur raconte qu'Aschraf alla à Khorassan pour faire la guerre à Tahmasp[8] (v. 40 et suiv.).

VII. — *Schah Aschraf va lutter à Khorassan. Tahmasp Khan paraît à Kachan et s'empare d'un prétexte contre les Juifs. Il fait du Nasi et de dix autres Juifs de Kachan des Mahométans.*

L 113 *b*, P 151 *a*. — 84 distiques.

Aschraf était devenu schah en l'année 5490[9]. Traversant Kachan et Qoum, il alla à Mazenderan pour y faire la guerre. A son retour il revint à Kachan, mais poursuivit rapidement son chemin et atteignit en un

1. דר חוכם נטר.
2. En 1725.
3. Général des gardes du corps de Mahmoud ; v. Malcolm, II, 127.
4. V. 24 : כיאל בר סר אפתאדש און פהלוראן כה נגזארד גוים אנדר צפאהאן.
5. V. 18 : אגר רכצת דאדי מולא זעפראן נמי גוזשתן דר צפאון יך מסלמאן.
6. En réalité, c'est Mahmoud qui, sur une dénonciation, fit égorger trente-neuf princes de la dynastie persane. V. Malcolm, II, 121-122.
7. V. 29 :
המון וקתי כה מי כושתן פסול רא בר מי דאשת עברי טמע אז גאן כוד רא.
Le mot hébreu פָּסוּל (orthographié פאכול) désigne les non-juifs.
8. Fils de Houssein, le dernier souverain de la dynastie des Séfewides, détrôné par Mahmond. Ce nom est toujours orthographié ici התמאס.
9. V. 5 : בודי דר סאל הת"ץ אשרף בשוד שאה, Cela ferait l'an 1730. En réalité, Aschraf devint schah en 1725.

jour de marche Ispahan. Le lendemain Tahmasp paraissait déjà devant Kachan avec une armée de 40,000 hommes. Une députation alla à sa rencontre, ayant à sa tête Aga Mir Aboulkasim. Pendant ce temps des dispositions hostiles se faisaient jour contre les Juifs. Les Juifs de Kachan, disait-on, doivent devenir Musulmans ou mourir. Déjà des bandes armées se précipitaient sur les maisons des Juifs, maltraitant femmes et enfants. Mais le Nasi Dawoud et les notables des Juifs parvinrent, en sacrifiant quelques mille tomans, à détourner le malheur.

Ce fut le vendredi 8 Heschwan, alors que le sabbat était déjà proche [1], que Tahmasp entra à Kachan avec son armée. Pendant que les soldats occupaient et pillaient les maisons, le Khan (Tahmasp) recevait l'hospitalité de l'émir (Aboulkasim) [2]. Les notables juifs se rendirent dans la maison de l'émir. C'étaient, outre le Nasi David : Benjamin, Khoudâdâd, Mondi, Lari, Mardochée, Rabbi, Khodscha, Israël, Gourdschi, Mischaël Kohen, Mardochée Ispahani, puis Zabulon qui s'était converti peu auparavant à l'Islam. Parmi les Mahométans distingués de Kachan qui étaient réunis chez l'émir, quelqu'un demanda que les Juifs, grands et petits, eussent à payer chacun cent tomans. Mais les Juifs présents déclarèrent qu'ils n'étaient pas en état de le faire. Tout à coup Benjamin se leva au milieu d'eux et invita l'émir à recevoir sa profession de foi musulmane. Il en fut ainsi fait; l'exemple de Benjamin fut suivi par les autres qui « se rendirent à la famille d'Ali » [3].

Ils croyaient s'être soustraits de cette façon à l'obligation de payer. Mais Tahmasp Khan, pour mettre à l'épreuve la sincérité de leur conversion, leur tint ce discours : Moïse était plus parfait que quiconque. Moïse a fait verdoyer une branche de bois desséchée ; quand il plantait le bois, il y cueillait aussitôt des roses. Le sectateur de Moïse doit rester fidèle à sa religion, de même que celui de Jésus ne doit pas être inquiété pour la sienne. Vous ne devez pas séparer votre cœur de votre confession, quand même vous m'opposeriez tous les Prophètes [4]. Il faut donc que vous acquittiez cette taxe et nous donniez l'argent qu'on vous réclame. Les Juifs ainsi interpellés étaient dans une grande perplexité, mais de nouveau Benjamin se leva au milieu d'eux et déclara : « Nous voulons devenir Musulmans de cœur et d'âme [5] ! » Le Khan entendit ces mots avec plaisir et invita les Juifs à prendre place parmi les autres assistants. Ils reçurent les souhaits de bienvenue de ceux-ci et mangèrent ensemble avec eux [6].

1. V. 40 : בודי אדינה ושבת טאייק והשתום מאה חשון.

2. V. 43 : בודי כאן כאנהי מיר דר זיאפת.

3. V. 62 : רבר אל עלי כוד רא ספורדנד. En d'autres termes, ils devinrent Mahométans chiites.

4. V. 68 :

שמא בר מזהב כיש דל בר נדאריד אגר מגמוע פייקמברון פיש מן אריד.

5. V. 70 : בגופת אז גאן ודל גרדים מסלמאן.

6. V. 73 : בגופתנד בר אישאן גומלה מבארך בכורדנד טעאם ונגופתן נברך.

« Ils ne dirent pas : Prononçons la bénédiction » c'est-à-dire : ils ne récitèrent pas les grâces en commun.

Le Khan décréta par écrit que les nouveaux convertis étaient exonérés de l'impôt des Juifs. Ils furent gratifiés de vêtements honorifiques et renvoyés.

VIII. — *Le Nasi David*[1] *somme tous les Juifs de Kachan de se faire Mahométans; Abraham Yezdi et quelques autres ne font pas la profession de foi.*

L 115 *a*, P 153 *b*. — 86 distiques.

Le dimanche qui suivit, le Nasi David convoqua les membres de la communauté juive à une réunion qui devait se tenir dans sa maison. On discuta sur ce qui s'était passé et on proposa que David se rendît à Ispahan et remît au schah une requête pour que ceux qui s'étaient convertis à l'Islam fussent autorisés à revenir à leur religion. Déjà David s'était déclaré prêt à faire cette démarche quand un homme, nommé Abdoulwahhab, en montra le danger; si la nouvelle en parvenait aux oreilles de Tahmasp Khan, leur vie à tous était exposée. De plus, si l'on apprenait que les nouveaux convertis ne se plaisaient pas à l'Islam, on inventerait contre eux des créances. La réunion fut alors partagée entre deux partis; les uns disaient : nous voulons devenir Musulmans; d'autres : nous sommes Juifs[2]. Quand David le remarqua, il fit inviter les scheikhs et le cadi, afin que la conversion des Juifs eût lieu en leur présence. Puis il fit fermer les portes et tint aux assistants un discours dans lequel, rappelant les périls qui les menaçaient, il les invitait à accepter l'Islam. Cette invitation provoqua un grand trouble parmi eux. Mais finalement la plupart se décidèrent à abandonner leur foi, et ils furent conduits un à un devant le cadi et les scheikhs pour prononcer la profession de foi.

Parmi eux se trouvait Molla Eliyahou, fils de Pir Ahmad, qui connaissait bien les cantiques et les psaumes et exécutait les chants avec beaucoup de talent[3]; il y avait aussi Molla Israël Babaschah, Molla Natanaël, fils de Molla Moïse, Molla Rahamim et son fils Eliya, Molla Zabulon. Quelques-uns pourtant se refusèrent à prononcer la profession de foi mahométane, tel le boucher (« schohet ») Molla Rabbi, fils de Molla Jacob, et ses compagnons. Celui qui se distingua particulièrement, ce fut Aga Abraham de Yezd. Il somma David de le laisser partir, car il n'était pas de Kachan; mais, d'ailleurs, il était décidé, disait-il, à rester fidèle à sa foi. Hadji Mou'in[4] le mit gravement en demeure de changer de résolution et lui fit même des menaces; mais Abraham déclara : « Dût-il

1. Le nom de David, ainsi que celui de Abraham qui vient plus loin, est précédé de l'abréviation 'א, qui équivaut à אגא (אקא) « aga ».

2. V. 15 : ויך גמיי בגופתנד עברים מן בגופתנד פארהי נרדים מסלמון.

3. V. 30 :

בסי או כאנדה בוד שירות ותהלות צה כוש מי כונד אין מולא זמירות.

4. C'est le nom que le le Nasi David prit comme Musulman, ainsi qu'il ressort du v. 76. Le nom de מרעין se trouve au v. 52; au v. 56 Abraham lui donne celui de חגי.

m'en coûter la vie, j'étais Juif et reste Juif[1]». De même Aga Mardochée Rabbi de Kirmanschah ne se fit pas mahométan[2].

La nouvelle de la conversion des Juifs de Kachan se répandit dans tout l'Iran et excita une vive indignation chez les Juifs. Du reste, les Juifs de Kachan restèrent fidèles en secret à la religion juive, même le Nasi David; le deuil et l'affliction régnaient dans leurs maisons. — Des réflexions sur l'état des Juifs de Kachan pendant la persécution religieuse terminent ce chapitre. En voici les derniers vers (83-86) : « Dieu, pardonne le péché de la communauté en faveur de Moïse, d'Aron et d'Ezra! Nous caressons l'espérance que Schah Tahmasp viendra et nous ouvrira les portes de la victoire. Dieu, inspire à son cœur de proclamer: Vous tous, appartenez de nouveau à la religion de Moïse. Alors Babaï reviendra également à sa religion et recommencera à être illuminé. »

IX. — *Schah Tahmasp vient à Kachan; les gens de Kachan se portent au-devant de lui. Le Nasi David convertit les femmes juives à l'Islam.*

L 116 *b*, P 156 *a*. — 68 distiques.

Dans la première partie de ce chapitre le poète présente le récit à la première personne, ayant fourni lui-même l'occasion de l'épisode qu'il va raconter. — Il y a quelque temps — tel est le récit de Babaï b. Farhad — j'étais assis, solitaire, réfléchissant et me demandant si je ne pouvais faire quelque chose d'utile au salut éternel[3]. Je pris la résolution de rédiger une supplique que je ferais parvenir au schah et où je demanderais que les Juifs de Kachan fussent délivrés de la persécution religieuse. J'écrivis la requête et me décidai à la montrer à quelques personnes distinguées. Je me mis en quête de quelques compagnons d'infortune et leur communiquai mon projet. Ils répondirent qu'il était impraticable, du moment qu'ils avaient fait profession d'islamisme; si la chose venait aux oreilles de Khan Tahmasp, il les ferait tous périr. Cependant ceux que j'avais mis dans la confidence portèrent mon projet à la connaissance de Sayyid Houssein, dans la maison de qui ils se réunirent, au nombre de dix à quinze, dont Ibrahim et Mardochée, et ils m'invitèrent à aller les retrouver. Le maître de la maison, qui traita les assistants d'une façon hospitalière, proposa d'inviter aussi le Nasi David. Celui-ci vint et s'informa du but de la réunion. On lui apprit, qu'on projetait de faire parvenir au schah une requête contre la persécution religieuse. Mais David se prononça avec une grande décision contre ce dessein; on devait se regarder maintenant comme Musulmans. Il y en eut aussi qui louèrent la requête et qui en attendaient du bien; mais la délibération, après avoir duré jusqu'au soir, se termina sans résultat On résolut

1. V. 57 : אגר דארם וגוד וגר בי וגודם יהוד בודם ונין אכנון יהודם.
2. V. 61 : נשוד או הם פסול. V. plus haut, p. 89, note 7.
3. V. 3 : בגופתם יד כארי מן באייד כונם זוד ז בהר אכרת גרדד בביה בוד

d'engager les Juifs de Kachan à s'en remettre à l'avenir, de témoigner leur dévouement à la Tora ; jusqu'à ce que les choses prissent une autre tournure, ils devaient s'en tenir au Koran, puisqu'ils appartenaient à la religion de Mahomet[1].

Mais le Nasi David craignit qu'on pût trouver un prétexte dans ce qui s'était passé, si on l'apprenait, pour persécuter les Juifs ; aussi voulut-il donner un témoignage particulier de son zèle pour la foi musulmane. Il se rendit chez l'émir et lui proposa de nommer un maître chargé d'instruire les femmes juives dans les formules et les prières de l'Islam. Il en fut ainsi, et, la désolation au fond du cœur, mais le sourire aux lèvres[2], les femmes juives, rassemblées à cet effet, répétèrent la profession de foi à la suite du maître mahométan. On apporta aussi de la viande et du lait[3] et les femmes en mangèrent. Puis elles furent congédiées, et tandis que le Nasi David se réjouissait du succès de son idée, les femmes disaient : Au jour de la résurrection notre main saisira le bord de la robe de celui qui a fait de nous des Musulmanes[4].

La dernière partie du chapitre raconte la rencontre de Schah Aschraf avec Tahmasp Khan près de Kachan, à quoi se rapporte le début du titre.

X. — *Schah Aschraf se rend à Chiraz, Tahmasp Khan le suit et ils luttent l'un contre l'autre.*

L 118 *a*, P 158 *a*. — 120 distiques.

Ce long chapitre porte sur le règne de Schah Aschraf et sa défaite par Tahmasp Khan. Il ne contient que peu d'indications relatives au sort des Juifs. A propos de la prise d'Ispahan par Tahmasp, le poète rapporte qu'on y enleva beaucoup d'or aux Arméniens et aux Hindous, aux Juifs et aux Mahométans[5]. Mais il relève particulièrement que les Juifs d'Ispahan, parmi lesquels il s'en trouvait aussi de Kachan, de Chiraz et de Lar, sacrifièrent spontanément leur or sans essayer de le sauver par l'abandon de leur foi[6]. Seuls quelques Juifs de Kachan, qui séjournaient alors à Ispahan, invoquèrent l'exemple donné par le Nasi David et le notable Benjamin, qui avait amené la communauté de Kachan à se convertir, et acceptèrent l'Islam. Ils conseillèrent à ceux d'Ispahan de les imiter, mais ceux-ci, par une inspiration divine, repoussèrent ce conseil, peut-être — remarque le poète — à la suite de l'intercession des patriarches auprès du

1. V. 33-34 :

מוקרר שוד זבהר און יהודאן כה תוראת רא באסתקבאל בריתאן
זבהר מסלמאן תא נוו דר אמד ברנד קורינאן כה הסתנד דין מחמד.

2. V. 46 : בדל גריאן ובלב כנדאן.

3. V. 47 : כבאב ומאסי. V. plus haut, chap. XIII (t. LI, p. 273).

4. V. 49 :

בגופתנד אונך כרד מארא מסלמאן קיאמת דסת מאסת אורא בראמאן.

5. V. 33 : גרפת אז זר בסיאר דר צפאהאן זארמני והנדו עברי מסלמאן.

6. V. 35 : נבאכתן דין ודאדן זר בסיאר.

Tout-Puissant. « S'ils étaient devenus Musulmans au pied du trône, ils auraient livré aux flammes tout l'Iran [1]. »

Quand Schah Aschraf se vit obligé d'évacuer Chiraz devant Tahmasp qui approchait, il se hâta de ramasser beaucoup d'or, et ce furent surtout les Juifs de Chiraz qui durent abandonner leur fortune, de sorte qu'ils devinrent, même les plus distingués d'entre eux, complètement pauvres [2]. Ils essuyèrent aussi beaucoup de maux lors de la prise de Chiraz par Tahmasp. — De la bataille de Chiraz (entre les armées d'Aschraf et de Tahmasp), Babaï dit qu'elle était comparable à celles qui furent livrées entre les Hébreux et Nabuchodonosor [3]. — A la fin, il remarque : Du temps d'Aschraf, les Juifs vécurent tranquilles, tandis que les Musulmans étaient blessés jusqu'au cœur; toutefois, nous n'attendons pas son arrivée (d'Aschraf), mais nous attendons que la délivrance (messianique) devienne visible [4].

XI — *Aga Mir Aboulkasim va à Ispahan, et le Nasi Aga David l'y suit, pour obtenir une décision touchant la religion juive.*

L 120 *b*, P 161 *a*. — 98 distiques.

Schah Tahmasp convoqua les émirs des provinces à Ispahan; parmi eux se trouvait aussi celui de Kachan, Aboulkasim. Avant son départ pour Ispahan, les Juifs qui vivaient sous la contrainte de la conversion le prièrent d'obtenir pour eux du schah l'autorisation de revenir à leur ancienne croyance. L'émir leur répondit avec bienveillance, mais ne leur cacha pas la difficulté de l'intercession qu'ils sollicitaient de lui. Il s'efforcerait de satisfaire à leur prière; qu'en attendant ils se tournent vers leur Dieu en priant et jeûnant [5]. Aussitôt après, le Nasi David se rendit également à Ispahan, pour rappeler à l'émir l'accomplissement de sa promesse. Il lui tint un discours long et chaleureux et termina ainsi : C'est seulement par peur que nous avons prononcé la profession de foi, lorsque nous vîmes devant nous ce khan puissant de jeunesse (Tahmasp). Nous ne savons comment suivre la religion de l'Islam, nous voulons revenir à la religion de Moïse fils d'Amram. Toi, sois aujourd'hui le Khizr de notre religion, retire le peuple de Moïse du tourbillon de

1. V. 44-45 :

מגר אבות שפיץ גשתן פיש גבאר כודא בר דל שון אנדאכת ונכרדן אין כאר.
בר אתש מי זדן מר כל איראן אגר דר פאי תכת מי גשתן מסלמאן.

2. V. 90-92 :

בדאדן זר באו דר באבתי דין כצוצא זישראלאן שיראזיי מסכין
המא מוחתאג גשתן כר כודאייאן עניים הא שודן בא כאך יך סאן

3. V. 99 : כה כרדן בא בוכתנצר המי דאן דיגר גנגי צנאן גנגי יהודאן

4. V. 117-118 :

מסלמאן הא בדל דאשתן גראחת בדוור אשרף בודן עברי בראחת
אנתזארים כה גאולה רך נמאייד מא אנתזאר אן ניסתים כה אייד.

5. V. 10 : שויתאן רוזה ובא טפלאן בזאריד רוויתן בר כודאי כוד בנאליד.

vagues[1]. L'émir déclara qu'il se ferait le défenseur des Juifs de Kachan dans la séance du Diwan. Chaque matin David se rendait aux abords du Diwan pour attendre le succès de ses démarches[2]. Mais pendant longtemps l'occasion ne s'offrit pas à l'émir de tenir sa promesse. Finalement il arriva que Schah Tahmasp, qui, dans l'intervalle avait fait le voyage de Chiraz, l'y manda auprès de lui. A cette occasion le schah s'informa des Juifs de Kachan qui s'étaient convertis à l'Islam pendant sa présence dans cette ville, et demanda si par hasard ils avaient repris leur religion ou s'ils étaient encore Musulmans[3]. Cette question fournit à l'émir une occasion favorable pour demander au schah d'autoriser les Juifs à professer publiquement le judaïsme. Entre autres arguments, il fit valoir que le Juif converti à l'Islam, gagnât-il par sa conversion une foule de distinctions et d'honneurs, reste toujours Juif. « Et quand, pendant cent ans, il professe l'Islam, le chagrin au cœur, il reste encore — sache-le, ô Khan — un dissident[4]. » Le schah donna alors à l'émir pleins pouvoirs pour permettre aux Juifs de Kachan de revenir à leur religion moyennant le paiement d'une certaine taxe. L'émir retourna à Ispahan, où il apprit la nouvelle au Nasi David, qui l'attendait avec impatience. Il le chargea d'envoyer à Kachan un messager pour mettre les Juifs au courant de cette décision ; ils pouvaient ouvrir les synagogues et célébrer un jour de fête.

C'est ainsi que se termina la persécution religieuse à Kachan, au grand dépit des ennemis que les Juifs avaient dans cette ville. Il est vrai — ainsi finit le récit — qu'ils ont pris notre or et vidé nos maisons, mais nous avons humilié jusqu'à terre le chef de ces oppresseurs[5]. A cette conclusion le poète rattache une prière : « Ô Dieu, pour chaque dinar que les Juifs ont dû payer, fais venir cent dinars dans leur bourse, et que pour chaque dinar une bénédiction deux fois centuple soit accordée à leur bourse ainsi qu'un travail centuple[6] ! » Enfin, voici le dernier vers du chapitre : « Donne, ô Dieu, des consolations à leur cœur et rends Babaï joyeux et satisfait[7] ! »

1. V. 33-35 :

זרויי תרס מא גופתים שהאדה כה דידים מא צנון כאן תראנה
נדאני מאן בגא ארים דין אסלאם ובאז גרדים בדין מוסאי עמראן
בשוו אמרוז כזר בר דין אימא תו אז גרדאב בראוור קום מוסא.

2. Le narrateur ajoute ici une apologie du Nasi David, qui expia le rôle qu'il avait joué en provoquant l'apostasie par les efforts qu'il fit pour obtenir l'autorisation de revenir au judaïsme.

3. V. 58 : בדין כור רפתהנד יא הסתן מסלמאן.

4. V. 67 :

צד סאל גר כונד אסלאם ובאז דלש כינסת אכר בדאן כאן כה אר דר נימסת

5. V. 94 :

גרפתן זר בכרדן כאנה מון פאד כרי און זאלמאן רא כרדים בר כאך.

6. V. 95-96 :

כודאווגדא דינארי כה דאדן ישראלון דינארי צד דינאר רסון דר כיסה שון
רווד דר כיסה שון בא צד מלאכה והר דינארי דו צד דינאר ברכה.

7. V. 98 : נחמות דיה דלי אישאן כודאוונד ובאבאי כוני דל שאד וכורסנד.

XII. — *Récit du mahométisme*[1] *des Juifs de Kachan durant la période de sept mois. Courageuse intervention du Nasi Abraham en faveur de la communauté et sa lutte pour eux devant les fonctionnaires et seigneurs de la ville jusqu'à ce qu'ils accordent aux Juifs l'autorisation de professer de nouveau la vraie foi. Par Maschiah b. Raphaël*[2].

L 122*b*, P 164 *a*. — 73 distiques.

Ce chapitre, qui appartient à un autre poète, est inséré dans l'œuvre de Babaï b. Farhad. Maschiah b. Raphaël expose la délivrance des Juifs de Kachan, victimes de la persécution provoquée par le Naśi David, d'une manière différente, attribuant le mérite de cette délivrance au Nasi Abraham[3].

Après quelques vers d'introduction, le poète décrit la situation des Juifs pendant la persécution religieuse causée par le Nasi David. Il parle à la première personne comme étant un de ceux qui souffrirent de l'oppression. « Nous ne savions pas si c'était une éclipse de l'assistance divine, ou une conséquence des péchés d'Israël[4]. » Pourtant il se rendit compte que cette destinée était due à trois sortes de péchés : l'envie, la haine gratuite et les transgressions de la loi[5]. « Nous restâmes pendant un long temps contraints dans la foi et l'âme troublée, pleurant jour et nuit[6]. » Puis il raconte comment, dans cette situation, ils implorèrent la délivrance et rapporte les termes de leur prière, qui rappelait les antiques témoignages que Dieu avait donnés de sa grâce en faveur des aïeux. Dieu exauça leur prière et envoya son assistance par l'intermédiaire d'Abraham b. Isaac de Yezd[7], qui intervint courageusement pour soutenir le droit de ses coreligionnaires[8]. Il ne s'accordait pas de repos et s'efforçait constamment de gagner le Diwan ainsi que chacun des personnages distingués de la ville à la cause des Juifs de Kachan, victimes de la persécution religieuse. Eux-mêmes ne cessaient de prier, « chaque maison était une synagogue, où le peuple de Moïse faisait sa prière[9] ». Les autorités de Kachan devinrent favorables à la cause des Juifs et leurs docteurs citèrent la tradition du Coran d'après laquelle le Prophète apporta de

1. גוירמי, substantif abstrait de גויים employé comme un singulier.
2. אז גופתהי א׳ משיח בן המ׳ א׳ רפאל נ״ע (המרוחם = המ׳ אגא = א׳).
3. V. plus loin.
4. V. 6 :

נדאנסתים כה תקציר כורא בוד כה יא עוון כאריי ישראלון בוד.

5. V. 8 : מושכץ אז כה וגה בוד און גזירות עיין הרע שנאת חנם ועבירות.
6. V. 9 :

כה צנדין וקת בודין[ם] אנוס וחייראן שב ורוז גרייה מי כרדים צה באראן.

D'après le titre, cette situation dura sept mois. D'après le chap. VII, elle commença en Heschwan ; d'après celui-ci, elle prit fin en Siwan.

7. אברהים אבן אצחאק יזדי.
8. Cf. plus haut, chap. VIII.
9. V. 27 : המי כונדן תפילה קום מוסא והר יך כאנהי בוחי כניסא.

l'eau et du pain dans le désert et en offrit, plein de pitié, au peuple de Juda. Même les habitants de Kachan devinrent, grâce aux efforts d'Abraham, animés d'intentions favorables aux Juifs.

Ensuite Abraham, escorté de quelques compagnons, se rendit à Ispahan auprès du schah. Celui-ci écouta avec bienveillance la prière qu'on lui adressait d'avoir pitié des Juifs et renvoya Abraham en lui promettant d'examiner sérieusement l'affaire. Joyeux, Abraham revint à Kachan, et son récit remplit les Juifs d'allégresse et d'espérance. Ce fut aux approches de la fête de Pâque que la vue du triomphe apparut aux Juifs[1]. Ils passèrent les jours de la fête joyeusement dans leurs maisons. Au mois de Siwan l'arrêt du schah sur la confession juive arriva à Kachan : chacun pouvait choisir librement sa croyance ; ils devaient payer leurs impôts et ne pas être inquiétés[2]. Plus d'un toman fut pris aux Juifs. Mais les synagogues furent ouvertes, la Torah récitée, les prières faites ; Dayyan et Molla occupèrent leurs places. De nouveau, l'ordre religieux fut rétabli dans ses droits et les esprits bouleversés furent ranimés[3].

Une prière termine le chapitre ; en voici le dernier vers : Je souhaite pouvoir aller à Béth-el, moi rempli d'amour, Raphaël Ibn Maschiah[4].

***

A ce chapitre est rattaché un quatrain[5] et un Ghazel composé de sept vers[6] en l'honneur du héros du poème de Maschiah. Par la fin du Ghazel on voit que l'auteur s'appelait Attâr[7].

XIII. — *Livre des leçons à tirer de la destinée*[8].

L 124 *b*, P 166 *b*. — 93 distiques.

Suivant l'exemple de son grand-père[9], Babaï b. Farhad expose, dans ce chapitre, les leçons qui se dégagent des événements qu'il a racontés. Les deux premiers distiques sont identiques à ceux du chapitre correspondant de Babaï b. Loutf. Pour d'autres détails aussi les réflexions de

1. V. 50 : בודי ארן רוז הא נזדיך פסח בשד אז בהר עבריאן נצח.
2. V. 60-61 : ביאמד חוכם ישראלי בכאשאן ומהר מונשיי שהנשאה איראן
כונד הר כס בדין כוד אכתיארי דהנד גזייה ובאשן רסתגארי.
3. V. 65 : דיגר אז נוו דין רא תרתיב דאדן ודל הא כראב תעמיר דאדן.
4. V. 73 : המי כאהם רוום דר סויי בית אל מני שיידא משיח אבן רפאל.
5. Le titre en est (L 124 *a*, P 166 *a*) : רבעאי צנד בשאן א אברהם נשיא גרייד.
6. Le titre est : אייצא קזל.
7. A la fin, ces mots qui séparent le poème intercalé de Raphaël de celui de Babaï : תם ונשלם שבח לאל בורא עולם.
8. נציחת נאמהי רוזגאר גרייד.
9. V. plus haut, chap. LXXXIII.

Babaï le Jeune offrent tout naturellement des points de contact avec celles de son prédécesseur, car elles se rapportent à des situations semblables; mais le plan est ici moins clair, et même un certain nombre de faits sont insérés au milieu des considérations.

D'abord le poète, jetant un coup d'œil rétrospectif sur l'époque antérieure à la crise, montre comment les chefs religieux, mollas et dayyans, s'étaient efforcés en vain de détourner les membres de la communauté des péchés et des transgressions de la Loi. Beaucoup de défauts s'étaient implantés dans la vie des Juifs de Kachan. La discorde régnait parmi eux. Aux pauvres qui avaient une requête à présenter on rendait la vie dure. Tandis qu'ils revêtaient de soie les femmes non-juives et faisaient du vin avec des non-juifs [1], ils ne se souciaient pas des besoins des pauvres. Celui qui tuait un mouton ne songeait pas à en donner une part aux pauvres, mais seulement à ce que le banquet fût bien plantureux. Les hommes n'allaient à la synagogue ni le matin, ni à Minha, ni le soir [2]. Il fallait souvent se mettre en quête d'un chacun pour réunir le nombre prescrit de dix fidèles qui permettait de dire le Kaddisch et de faire la lecture de la Loi. Ils ne suivaient que leurs désirs égoïstes et l'argent; les exigences de la religion étaient foulées aux pieds [3]. En marchant ils mangeaient du pain et ne songeaient pas à dire d'abord la bénédiction et à réciter ensuite les grâces. Dieu vit que nous n'avions pas les cœurs unis; aussi voulut-il que nous fussions suspendus entre ciel et terre [4]. Les Juifs de Kachan furent contraints de professer l'Islam [5]... « Sombre était le jour des boutiquiers le sabbat. S'ils tiraient quelque profit de leur commerce, ils pouvaient entendre les autres dire : Juif [6]! L'un disait ironiquement : viens dans notre mosquée; l'autre : prends de la viande chez nous. Un autre disait : Quand Tahmasp Khan viendra, il vous coupera la gorge avec l'épée... Nous ne sommes pas allés à la synagogue avec recueillement, aussi Dieu nous a-t-il envoyés dans la demeure de la persécution religieuse (la mosquée) [7]; les différents jeûnes n'étaient pas observés, aussi Dieu nous donna-t-il tout un mois de jeûne. A l'époque

1. V. 15 :

המי דאדן אברישום כר זן האי גויים ומי כורדנד בא פסול הא שבעים.

Le dernier mot est l'hébreu שִׁבְעִים = Septante, ce qui est la valeur numérique de יין, *vin*); sur פסול, voir plus haut.

2. V. 19 : כניסא הם נמי רפתן מרדום נה צובח ונה מנחה ונה דר שאם.

3. V. 21 : המי רפתן פיו חרץ ופיי מאל המי כרדן דין רא גומלה פא מאל.

4. V. 26 :

כורא הם דיד מא ניסתים יך רנג מיאן זמין ואסמאן מארא כרד אוונג.

5. Un assez grand nombre de vers sont consacrés à la peinture de la persécution religieuse; ici aussi (v. 58 l'année 5490 est donnée comme date (de même que plus haut, chap. VII) :

בודי סאלי התע"ץ אנדר יצירה במא בנמוד און פאלי גזירה.

6. V. 62 :

אגר יך לחזה זוד זר צידנד צה סודי אגר דיר אמדנדי גופתן יהודי.

7. V. 73 : נמי רפתים כניסא אז כוונה כורא מון הם פרסאד במקום סכנה.

du déluge il y eut un Noé, à une autre époque il y eut un Ezra : à notre époque il n'y eut aucun homme d'un esprit supérieur [1]. »

La fin du chapitre est formée par une prière adressée à Dieu au milieu de la situation et de l'état d'esprit de la persécution religieuse. Elle se termine par ces mots : « Oh ! fais triompher notre intercesseur Moïse, détourne cet opprobre des Juifs ; réédifie ton sanctuaire, dût-on même sacrifier mon âme en guise de rachat. Puisse Babaï voir bientôt le Messie ; que, sur l'ordre de Dieu, le Messie monte sur son trône ! Fais que Moïse se réjouisse de nous ; détourne la persécution religieuse des Juifs de Kachan [2] ! »

XIV. — *Aga Abraham Yezdi devient Nasi, il obtient un arrêt touchant la confession juive et vient à Kachan à la joie de tous les Juifs de cette ville.*

L 126 *b*, P 169 *a*. — 78 distiques.

Cette époque finit ; il en vint une autre, celle de Tahmasp Khan. Le Nasi était Aga Abraham Yezdi, originaire de Yezd, mais établi à Kachan. Il fut pendant plusieurs années notre chef et sa parole était influente chez la nation dominante [3]. De son temps florissait la vie de société ; on buvait du vin sans péché ni faute. Il faisait auprès des notables les quêtes nécessaires aux dépenses et envoyait des secours à ceux qui en avaient besoin, partout où il fallait [4]. — Ces mots servent d'introduction au chapitre qui contient d'abord un tableau rétrospectif de la lamentable époque pendant laquelle le Nasi David était à la tête des Juifs de Kachan (v. 7-22). Puis vient l'éloge des mérites d'Abraham, son successeur [5], et de ses efforts pour le recouvrement de la liberté religieuse. Le jour de la réouverture des synagogues est indiqué ici plus exactement que chez Maschiah b. Raphaël (chap. XII). « Ce fut le sabbat huit Siwan qu'ils allèrent, jeunes et vieux, à la synagogue [6]. » « Précédemment, est-il dit encore, ils étaient restés sept ans Musulmans [7] ; pendant sept mois pleins nous dûmes nous soumettre à l'oppression. »

Le poète continue par des vœux pour ceux — mais principalement le

1. V. 79 :
בדוור מא נבוד יך מרד המת כאר המה בודן צה מאר פנג סר דאר.
2. V. 93 :
תו מוסא רא זמא הא שאד גרדאן גזירה בר ישראלאן כאשאן בגרדאן.
3. V. 4 : בכרד אר צנד סאל סר דאריי מא ברפת חרפש בפיש תורך ויגמא
(Turc et Yegma désignent les tribus turques prédominantes ; Yegma est le nom d'une ville du Turkestan).
4. V. 7 :
מי גרפת אז כדכודאיאן אכראגאת וכי צארגאן רא דר כאר מי פרסאת.
5. V. 23 :
כדאדן סרדארי רא בא בראהים כה דושמנש רא פנא סאזי יא אלהים.
6. V. 34 : בודי שבת השתום מאה סיוואן ברפתן דר כניסא פיר והם גוואן.
7. V. plus haut, chap. XVII, *i. f.*

Nasi — qui avaient sacrifié leur fortune et avaient même enduré des châtiments corporels jusqu'à ce qu'ils eussent amené la délivrance. Pleins de joie, nous reconnaissons que nous avons échappé à la mort, que nous demeurons en sécurité dans nos maisons avec femmes et enfants, et que, les jours de fête et le sabbat, nous pouvons lire les textes sacrés au milieu de la communauté [1]. » — La fin du chapitre décrit les difficultés que causa la collecte des grosses sommes d'argent que les Juifs durent payer (v. 46-69); enfin, une prière renferme des actions de grâce à Dieu pour la faveur qu'il avait témoignée, et exprime le souhait que Dieu veuille envoyer le Messie et bâtir le « troisième Temple [2] ».

XV. — *Livre de la mauvaise fortune* [3], *et comment des ténèbres tombèrent sur la ville de Kachan.*

L 128 *a*, P 171 *b*. — 96 distiques.

Les ténèbres dont parle le titre ne sont pas autre chose que la persécution religieuse que Babaï — qui se nomme ici au dernier vers — avait déjà racontée précédemment en détail, et dont il fait l'objet d'une nouvelle exposition. Ce chapitre paraît être un poème antérieur que Babaï, après avoir consacré au même événement un poème plus étendu, rattache à ce dernier. Parmi les détails de ce récit plus court, nous ne relèverons que ceux qui se rapportent à quelques personnalités juives de Kachan. Babaï fait ressortir au premier rang le mérite de Molla Rahamim, qui ne fit pas profession de foi musulmane. « Si Molla Rahamim était devenu Musulman, nous n'aurions plus pu revenir à la religion d'Amram... Dieu inspira à son cœur de ne pas se faire Musulman [4]. Molla Yona, par contre, confessa l'Islam par peur; mais le jour suivant il disait déjà : je m'en repens. » Le poète relève également le mérite de Molla Moïse, ainsi que celui de Molla Obadya, qui offrit une somme d'argent particulièrement considérable pour le Diwan.

XVI. — *Aga Aboul Kasim vient avec le Nasi David à Kachan.*

L 129 *b*, P 174 *a*. — 17 distiques.

Ce court chapitre, qui se rattache au précédent, rappelle sommairement les faits, racontés plus haut au chap. XI, par lesquels la persécution de Kachan prit fin.

1. V. 45-46 :

דל כוּשי דארים כה מא אז מרג גוזשתים בחיאת פיש זן ופַּרזנדאן נשסתים
באמנייה בכאנה מועד ושבת בכניסא דר דל גמע כאנדים אייאת.

2. V. 76 : בית שלישי

3. מציבת נאמהי.

4. V. 74, 76 :

אגר אונך מולא רחמים מי שוד מוסלמאן נתוואנסתים רוים דיגר בר דין עמראן ;
כודא בר דל ש אנדאכת כה נה גשת מולא מוסלמאן.

Au chap. VIII, M. Rahamim est justement nommé parmi ceux qui se convertirent.

XVII. — *Événement de Hamadan avant que Mahmoud vînt dans l'Iran. Une armée turque*[1] *arrive à Hamadan et quelques jeunes gens sont tués.*

La ville de Hamadan avait été longtemps préservée, grâce au mérite de Mardochée et d'Esther[2], des maux de la guerre. Mais le sultan turc résolut d'enlever aux Persans cette ville, et il envoya une armée de plusieurs milliers d'hommes, qui en fit le siège[3]. Le siège durait déjà plusieurs mois sans qu'aucun résultat eût été obtenu. Alors les Turcs sommèrent les habitants de Hamadan de se soumettre. Mais le Khan répondit qu'ils étaient les sujets de Tahmasp; il leur était d'ailleurs impossible de se joindre aux infidèles[4]. En même temps le capitaine turc, par l'intermédiaire de deux Juifs qui se trouvaient dans son armée, Eliya b. Israël et Mousa b. Aga Molla[5], entama des négociations avec les Juifs de Hamadan. Il exigeait d'eux une grosse somme d'argent pour leur faire quartier lors de la prise de la ville; mais les Juifs ne voulurent pas y consentir. Les négociations furent poursuivies et Molla Raphaël, ainsi que le Nasi Samuel, reçurent des lettres de cet Eliya. Mais, entre temps, les Turcs réussirent à pénétrer dans la ville, et ce fut alors le signal d'un pillage et d'un massacre effroyables. Ni la vieillesse, ni la jeunesse ne furent épargnées. Quelques Juifs de Kachan qui séjournaient alors à Hamadan furent également mis à mort. Ababa, fils de Yahya, Matatia et Ababa b. Ibrahim perdirent la vie dans le caravansérail de Kamala; Khoudadad b. Rahim et Baruch dans celui du schah. Babaï le Noir[6] fut aussi tué, tandis que son fils Abraham fut fait prisonnier. Dans la synagogue les victimes furent : Yadgar b. Kalandar, Isaac b. Mazzal tob[7], Néhamot[8] b. Elia; puis Elischa, Allah-yâr, Yahya, Maître Ishâk[9], Benjamin, Molla, Raphaël b. Yâdgâr, qui se considérait comme un Nasi, et Abraham b. Molla, qui se prenait pour un marchand de premier ordre[10];

1. לשכר רומי. Dans le corps du chapitre les Turcs sont également appelés רומיאן (v. 20) et leur sultan פאדשאהי רומי (v. 15).

2. V. 13 : ז בהר אסתר ומרדכי. Hamadan était sous l'égide du tombeau de Mardochée et Esther.

3. La cour de Constantinople profita de l'invasion des Afghans en Perse pour entreprendre une campagne en Perse, dont le premier objectif fut Hamadan (v. Malcolm, II, 114).

4. V. 21 : בוד מחאל תא בין כפאר שוימאן. Les Turcs sunnites sont des infidèles pour les habitants chiites de Hamadan.

5. V. 23 :

דו עברי בודן רר פיש לשכר אליא ישראל ומוסאי א מולא הנרוור

6. V. 43 : באבאי סיאה.

7. V. 45 : Orthographié : מַנְזָאל טוב.

8. Ib. : ניחמות.

9. V. 46 : אסחאק (=אוסתאד) אוסא.

10. V. 47 :

רפאל יאדגאר גופתה בוד נְשִׂיאם אברהם מולא צון גופת תגאר עאלים

Eliya b. Mousa et Molla Cémah. C'est en sortant du bain que fut tué Jacob b. Samuel d'un coup d'épée. Périrent encore : Elia b. Schahdjouwân, Molla Ababa, fils de Juda; Michael, fils de Yerahmiel, qui s'enfuyait justement, tenant d'une main la Torah, de l'autre un flacon de vin et des sucreries[1]; Eliézer, fils de Molla Cephania, qui sacrifia une bourse d'or et n'en fut pas moins tué finalement. Beaucoup de Juifs de Hamadan se cachèrent, tels : Pinhas b. Mireh[2], Juda b. Salomon. Aga Emir Lévi apprit ce qui se passait à Hamadan et accourut à cause du danger mortel que courait l'ensemble des Juifs[3]. Vinrent aussi Aron Khounkar et Eliahou, qui apportèrent quelques bourses d'or pour les Juifs. Aucun secours ne vint aux Juifs des changeurs d'argent qui accompagnaient l'armée turque[4]. Plus tard, néanmoins, ils furent assistés par Sabbataï, Ibrahim, Barkhwardâri[5], puis par Yona, Abraham, Mondali[6] et le changeur en chef, Sabbataï b. Ishak; ils achetèrent un grand nombre de captifs auxquels ils donnèrent la liberté ; ils achetèrent des rouleaux de la Loi et les emportèrent.

Les ennemis commirent beaucoup d'autres atrocités; ils n'eurent de compassion ni pour les Juifs ni pour les Musulmans. Tous périrent sous leur épée sanglante[7]. Il arriva qu'un rouleau de la loi fut coupé en morceaux et qu'on se servit du parchemin comme d'une couverture de lit[8]. C'est à cause des péchés et des haines gratuites qu'une destinée si cruelle s'exerça à Hamadan[9]. Quand les Juifs de Hamadan, redevenus pieux, se tournèrent vers Dieu et observèrent ses commandements, ils purent retourner dans leurs foyers et Hamadan revint à son état ancien.

La fin du chapitre (v. 81 et suiv.) est formée par des considérations et des exhortations à la suite desquelles Babaï rappelle de nouveau le mérite de Mardochée et d'Esther.

1. V. 52 : יך דסת תורה ויך דסת שישה וקנד.
2. V. 58 : מִירֶה.
3. V. 61 :
דוואזדה רוז סה רוז אונוד בהמדאן אז בראי גֶאן נתֹארי גֶמע יהודאן. Il vint en trois jours d'un endroit éloigné de douze jours de marche.
4. V. 63 : דיגר בודן סראפאן המראה לשכר נכרדן צֶארהי אז בהר עיבר.
5. V. 64 : ברכֹורדארי (Ce nom signifie : Fortuné).
6. V. 65 : מונדיעלי.
7. V. 74 :
נכרדנד רחם בר יהוד נה בר מסלמאן בכושתן תמאמי רא אז תיג פור כֹון.
8. V. 75 :
בבורדנד ספר תורה וכרדן פארה דר עווז פוסת אנדאכֹתנר בגהווארה.
9. V. 76 :
זעוון כארי הא ושנאת חנם בוד כה אין סנגין גזירה הא רוי נמוד (Ce chapitre écrit toujours נזריה au lieu de גזירה).

XVIII. — *Dieu fait un miracle : le feu tombe sur l'arsenal et grandit ; il passe également au-dessus du tombeau d'Esther et de Mardochée, sans que ce lieu soit touché.*

L 132 *a*, P 177 *b*. — 31 distiques.

Pendant le séjour de Schah Tahmasp à Hamadan, un grand miracle se produisit. Le feu tomba soudainement du ciel sur l'arsenal à droite et à gauche. Les flammes enveloppèrent le bâtiment et se répandirent dans la ville. La Medrésa elle-même en fut la proie et fut détruite de fond en comble [1]. L'incendie fut accru par le vent et atteignit même le tombeau de Mardochée et d'Esther, mais celui-ci resta intact. Plusieurs milliers d'hommes et de femmes périrent dans les flammes, mais, chose merveilleuse, parmi les Juifs de Hamadan, un seul y trouva la mort, un homme malveillant, qui avait été Nasi précédemment. L'intégrité du tombeau causa un étonnement général. Schah Tahmasp lui-même, plein d'admiration, demanda ce qu'était ce monument ; on lui dit que c'était un très célèbre lieu consacré pour les Juifs. Le schah reconnut le miracle, visita souvent le tombeau et déclara qu'on devait protéger les Juifs [2]. Si le schah n'avait pas été témoin de ce prodige, il aurait écrasé les Juifs sans pitié [3].

Quelques vers parénétiques (v. 24 et suiv.) terminent le chapitre.

XIX. — *Récit d'un événement de Goulpadagu [4] et des tribulations des Juifs de cette ville.*

L 131 *b*, P 178 *b*. — 48 distiques.

Jusqu'au temps des schahs afghans, les Juifs de Goulpayegan et de Khounsar vécurent dans le bien-être et jouirent tranquillement de l'existence, s'adonnant aux agréments de la société, particulièrement aux jours de sabbats et de fêtes [5]. Mais quand vint l'époque de Mahmoud, ces deux villes furent également atteintes par les maux de la guerre ; des milliers de Musulmans perdirent la vie, mais aussi des Juifs, tels : Josué, Joseph, Elischa, le Nasi David, Samuel l'Arabe [6]. C'est à ce moment que Mir

1. V. 12 :
בולנד שוד ודוד אז המדאן אופתאד ובר כנד מדרסה אז ביך ובוניאד.
2. V. 22 :
צה דיד אין מועגז ובסי כרד זיארת בגופתא פס יהוד רא באייד כרד חמאיית.
3. V. 24 :
אגר אין מועגז נמי שוד בר שהנשאה עברי רא מי כרד פאמאל בר סרי ראה.
4. גול פאדקא. Dans le corps du chapitre (v. 7, 44) : גולפאיירגאן. V. plus haut, chap. XXXIV (t. LII, p. 89). Ici aussi Khounsar est nommé à côté de Goulpayegan dans le corps du chapitre.
5. V. 4 :
בעשרת דאיים מי גזאריד נד שב ורוז ושבת הא ומועד הא ביהתר אז חמה רוז.
6. V. 10 : שמואל ערב.

Dja'far témoigna de la bienveillance aux Juifs. Quand les Juifs de Goulpayegan eurent connaissance des événements de Kachan, ils y dépêchèrent un messager pour avoir des renseignements plus précis. Le messager annonça que les Juifs de Kachan avaient, par peur, sacrifié leur foi et étaient devenus Mahométans. Cette nouvelle causa une profonde affliction ; les Juifs de Goulpayegan observèrent des jeûnes et firent de quelques jours « de petits jours du Pardon [1] » ; même les enfants jeûnèrent et les femmes se lamentèrent. Molla Schalom jeûna beaucoup et était matin et soir à la synagogue ; Molla Josué, Molla Aron et Molla Raphaël jeûnèrent aussi plus d'une fois.

Mais bientôt des jours sombres les atteignirent eux-mêmes. Des gens violents abusèrent de leur puissance contre les Juifs de Goulpayegan ; ils leur extorquèrent beaucoup d'argent et de vin et les maltraitèrent. Le Nasi Salomon prit la fuite, mais fut rattrapé après coup et ne put se libérer qu'au moyen de gros présents. Eliya n'échappa à la mort que par la grâce de Dieu. Abraham b. David et Ibrahim b. Benjamin durent sacrifier beaucoup d'or pour sauver leur foi. Quand les Juifs apprirent que le schah devait venir, la plupart d'entre eux cherchèrent à se procurer la faveur des Musulmans en leur abandonnant toute leur fortune ; il y en eut peu qui cachèrent leur argent dans leurs maisons. Mais finalement ce fut le salut qui survint. Une séance du Diwan fut tenue et après de longues délibérations, pendant lesquelles les Juifs furent privés pour quelques jours de la liberté, on leur imposa le paiement d'une grosse somme d'argent : « Ils firent du bien, donnèrent des aumônes et observaient aussi des jeûnes ; parce qu'ils s'occupaient de l'étude de la Loi, le malheur passa devant eux sans les atteindre [2]. »

NOTES SUPPLÉMENTAIRES

I. — *La consommation de la viande mélangée avec du laitage considérée comme signe d'abandon du Judaïsme.*

On lit chez Babaï b. Loutf comme chez Babaï b. Farhad que les Juifs convertis à l'Islam furent tenus pour attester publiquement leur sortie de la communauté juive de manger de la viande avec du lait, acte qui faisait partie, pour ainsi dire, du cérémonial officiel du passage du Judaïsme à l'Islam. Après coup seulement j'ai trouvé que cet usage fut

1. V. 20 : דיגר צַנד רוז בכרדן כיפור קטן.
2. V. 45-46 : בכרדנד כַיר ודאדן ניז צדקה גרפַתן ניז תענית הפסקה
זבהר אונך מי כונדנד תורה כה בר גשת אז אישאן און גזירה.

introduit pour la première fois au commencement du XIVe siècle et qu'il eut un très illustre initiateur dans la personne du savant vizir Reschid-eddin, qui voulait même dissimuler son origine juive par l'introduction de cette mesure. Voici, en effet, ce que raconte Hammer-Purgstall (*Geschichte der Ilchane, das ist der Mongolen in Persien*, Darmstadt, 1842, t. II, p. 186, avec renvoi à d'Hosson, *Histoire des Mongols*, IV, 488) à propos de la fondation de la ville de Sultania en 1305 : « Le vizir Reschid-eddin à lui seul bâtit un quartier de mille maisons et une mosquée richement garnie de deux minarets, d'une vaste école, d'une cuisine et d'un hôpital : beaucoup de Juifs y affluèrent, convertis récemment à l'islamisme. Pour vérifier la sincérité de leur conversion on leur présenta de la viande de mulet cuite dans du petit-lait. Cette épreuve était de l'invention de Reschideddin. Si l'indication de quelques auteurs qui lui attribuent à lui-même une souche juive n'est pas sans fondement, une pareille mesure était un excès de zèle réel ou feint destiné à mieux affirmer son propre islamisme, mais qui ne pouvait d'autre part que rafraîchir le souvenir de ses anciens liens avec le Judaïsme. » Nous apprenons en même temps par cet épisode que des conversions en masse de Juifs persans à l'Islam s'étaient déjà produites, et peut-être dans des conjonctures analogues, plus de trois cents ans avant les événements immortalisés par Babaï ibn Loutf.

II. — Le bonnet, signe d'humiliation des Juifs de Perse, joue un grand rôle dans un des plus intéressants épisodes du poème de Babaï ibn Loutf. Le rapport de l'Alliance israélite universelle (année 1905, p. 83) montre qu'il n'a pas encore cessé de nos jours de jouer son rôle dans le traitement injurieux que subissent les Juifs persans. Dans le rapport du Directeur de l'école de l'Alliance à Chiraz daté du 10 juin 1905, nous lisons : « La veille de la Pentecôte, Agha Mirza Ibrahim (le grand Mollah de Chiraz) fait apposer sur les murs du quartier israélite une affiche dans laquelle il ordonne aux Israélites de remplacer leurs chapeaux de feutre noir par des fez turcs ou par des bonnets semblables à ceux des clowns. » Puisse la nouvelle ère que la Perse semble inaugurer dans ses institutions politiques écarter pour toujours de nos frères persans l'antique opprobre !

III. — *La persécution des Juifs de Perse sous Schah Abbas I et Schah Abbas II, d'après Basnage et Schudt.*

Le récit fait par Babaï b. Loutf des persécutions contre les Juifs de Perse au XVIIe siècle, qu'il subit lui-même en partie, projette une nouvelle lumière sur les renseignements relatifs à ces persécutions qu'on trouve chez Basnage [1], lequel indique comme sa source l'ouvrage anglais

1. *Histoire des Juifs*, livre VII, ch. XXII, § 6-13, éd. Rotterdam, 1707, p. 1917-1924.

History of three Impostors. C'est à la même source que Schudt a puisé sa description de la persécution contre les Juifs de Perse [1]. Il se réfère à la traduction allemande du livre anglais, qui parut l'an 1669 sous ce titre : *Historia de tribus hujus seculi famosis impostoribus* (un de ces trois imposteurs du XVIIe siècle est Sabbataï Cebi [2]). Les relations de Basnage et de Schudt [3] apparaissent, à la lumière de la Chronique poétique de Babaï b. Loutf, comme de grossières exagérations ou des inventions. Même les motifs de la persécution, tels qu'ils sont indiqués dans la source anglaise, semblent de pure fantaisie. Malgré tout, les deux récits, celui du poète juif et celui de l'auteur anonyme de la source anglaise, se confirment réciproquement dans une certaine mesure. En tout cas, c'est l'informateur juif qui mérite le plus de créance. Voici ce que raconte la source utilisée par Basnage et Schudt :

Abbas I avait facilité l'établissement des étrangers dans son royaume par l'octroi de privilèges, et parmi les immigrants que cette mesure fit affluer se trouvaient aussi quantité de Juifs, qui s'acquirent en peu de temps de grandes richesses. Abbas chercha le moyen de se débarrasser des Juifs. Il le trouva dans une prétendue tradition d'après laquelle les Juifs auraient eu le devoir, six cents ans après la révélation de l'Islam, d'accepter cette religion, s'ils ne voulaient pas compromettre leur vie. Déjà le Schah était résolu à agir dans le sens de cette proposition ; mais un mufti le détermina à accorder un délai aux Juifs et à convoquer leur rabbin et leurs notables à une controverse religieuse. Les questions soumises aux représentants du Judaïsme se rapportaient à Jésus et Mahomet ainsi qu'au Messie. Pour ne pas choquer les esprits, les Juifs déclarèrent qu'ils ne tenaient nullement Mahomet pour un faux prophète, mais qu'ils le reconnaissaient comme un descendant d'Abraham par Ismaël. Le résultat de la controverse fut d'établir que les Juifs devraient indiquer un délai dans l'intervalle duquel le Messie apparaîtrait. Que si l'arrivée du Messie ne se produisait pas, les Juifs devraient se convertir à l'Islam ou mourir. Les Juifs proposèrent un délai de soixante-dix ans, et la décision prise à cet égard fut sanctionnée par un document. Ce document fut trouvé après des années par le successeur d'Abbas I, le Schah Abbas II. Comme, juste à ce moment, le bruit causé par l'entrée en scène de Sabbataï Cebi se répandait de Turquie en Perse, Abbas II, après s'être entendu avec ses grands, résolut de faire disparaître les Juifs de son royaume. Un édit fut promulgué et exécuté avec beaucoup de cruauté. Les Juifs durent devenir Musulmans ou perdre la vie. La persécution aurait duré trois ans (1663-1666) et sévi dans les provinces de Chiraz, Ghilan, Hamadan, Tabriz, Ardau (sans doute Ardebil). Telle est cette relation, qui, selon l'avant-propos de la source en question, reposerait

1. *Jüdische Merckwürdigkeiten*, 1re partie, p. 26-32.
2. V. Graetz, *Geschichte der Juden*, t. X, n. 3, p. XXIV.
3. V. aussi S. Cassel dans l'*Allg. Encycl.* d'Ersch et Grüber, IIe section, t. XXVII, p. 197.

sur le témoignage verbal de deux voyageurs. Les dates indiquées à la fin sont inexactes, puisque les persécutions sous Abbas II, d'après les données de Babaï b. Loutf, durèrent six ans, savoir de 1656 à 1661 [1]. Les chiffres erronés de la relation anglaise s'expliquent visiblement par la tendance, qui se fait jour dans le récit lui-même, à établir une corrélation entre la persécution des Juifs en Perse et l'apparition de Sabbataï Cebi. Sans nul doute, c'est le fait que cette apparition eut lieu peu après l'époque de la tentative de conversion forcée et des persécutions qui s'ensuivirent contre les Juifs de Perse, qui a établi un lien entre les deux événements, tels qu'ils sont présentés dans le récit qu'on a lu. Mais ce qui montre, d'autre part, que ce récit ne repose pas entièrement sur la fiction, c'est qu'on y voit Abbas II continuer ce qu'Abbas I avait commencé, de même que chez Babaï b. Loutf les persécutions sous Abbas II étaient une répétition de celles qui s'étaient produites sous Abbas I.

Dans sa critique du récit qu'il a emprunté à la source anglaise, Basnage cite une courte information de Thévenot (*Voyage*, t. 4, l. 2, ch. 24, p. 388) qui se rencontre tout à fait avec les indications de notre Chronique poétique et mérite, pour cette raison, de trouver place ici.

« Les Juifs jouirent de la pleine liberté de culte jusqu'à ce qu'un ministre d'État, qui les haïssait ou qui voulait s'enrichir en les persécutant, obligea son maître de les tourmenter et de les obliger à se faire Mahométans. Il fit tous ses efforts pour cela, il n'épargna ni la violence ni la douceur pour faire réussir son dessein ; il y eut même un ordre du prince, qui défendait l'exercice de la Religion juive dans ses États : mais malgré tout cela il n'en put venir à bout ; car les ayant fait diligemment observer, l'on trouva que quelque apparence de mahométisme qu'il y eût en eux, ils exerçaient toujours le Judaïsme; si bien que l'on fut contraint de leur permettre d'être derechef de méchants Juifs, puisqu'on n'en pouvait faire de bons Musulmans. Cependant tous ceux qui sont à Ispahan sont gueux et misérables ; aussi n'y en a-t-il pas grand nombre parce qu'il n'y a rien à faire pour eux. Ils paient tous les ans un sequin par tête au Roi, et ils sont obligés de porter une petite pièce d'étoffe carrée, large de deux ou trois doigts, cousue sur leur caba, ou robe, au milieu de l'estomac, environ deux doigts au-dessus de la ceinture ; et il n'importe pas de quelle étoffe soit cette pièce, pourvu que la couleur soit différente de celle de l'habit sur quoi elle est cousue... »

Basnage cite une autre remarque de Thévenot qui donne au grand-vizir ennemi des Juifs le même nom qui revient si souvent chez Babaï, à savoir l'timad-Dauleh : « M. Thévenot remarque que, comme c'est la coutume des Persans de laisser une entière liberté de conscience à tous les étrangers, de quelque religion qu'ils soient, on trouva fort étrange le procédé d'un Eatemad Dauleh, qui entreprit, il y a quelques années, de contraindre les Juifs à se faire Mahométans. » Thévenot voyagea en Perse, comme le remarque Basnage, de l'année 1663 à l'année 1665 donc effective-

1. V. *Revue*, LI, p. 125-127.

ment peu d'années après les événements racontés par Babaï ibn Loutf.

Schudt (*ibid.*, p. 31) cite ce qui suit de la relation de voyage de Tavernier (L. 4, ch. 6, p. 183) sur les Juifs d'Ispahan. Sous le règne de Schah Abbas, Athemat-Daulch (c'est-à-dire le Chancelier du royaume) les persécuta de telle sorte qu'ils durent adopter la foi musulmane par ruse ou contrainte, et fit payer à chacun quatre tomans (48 francs). Mais à la fin, quand le roi se fut convaincu qu'ils ne se montraient Mahométans que par crainte et tout extérieurement, il leur permit de revenir à leur religion et de vivre selon ses lois.

A l'égard des Juifs de la ville de Lar, souvent mentionnée chez Babaï, Basnage cite (p. 1925) l'indication suivante tirée de Thévenot (Livre 3, P. 1, p. 461) : « Ils sont encore plus nombreux (qu'à Chiraz) à Lar, capitale d'une province, car ils ont là un quartier qui leur appartient au pied de la montagne entre la ville et le château. » Et Schudt (p. 33) cite le passage suivant de Tavernier (P. I, l. 5, ch. 22) : « Les principaux habitants de Lar sont des Juifs qui travaillent la soie et exécutent toutes sortes de choses, surtout de belles ceintures, qui font la célébrité de la ville. »

INDEX

A. *Noms de personnes.*

(Les chiffres indiquent les chapitres ; les chiffres en italiques les chapitres de l'Appendice. Les astérisques désignent les personnes non-juives. M. avant un nom veut dire Molla.)

M. Ababa, *15*.
Ababa b. Ibrahim, *17*.
Ababa b. Yahia, *17*.
Ababa b. Yehouda, *17*.
M. Abba, 12.
* Schah Abbas I, 4, 7-18, 43-51.
* Schah Abbas II, 4, 21-41, 52 et s.
* Abbas I (sœur d'), 5, 13, 54.
* Abbas II (mère d'), 37.
Abdoul (Aga Mir), 26-28.
Abdoul-Rahim, 46.
Abdoulwahhab, *8*.
Aboul-Hassan Lari, 7, 45-51.
Aboul Kasim (Aga Mir), *7*, *11*, *16*.
Abraham, 29, 82. *17*.
Abraham b. Babaï, *17*.
Abraham de Bagdad, 34, 35.
Abraham b. David, *19*.
Abraham b. Isaac Yezdi, *8*, *12*, *13*.
Abraham b. Molla, *17*.
Abraham ibn Mas'oud, 65.
Aharon (b. Kohen), 15, 17.
Aharon Khunkar, *17*.
* Ali Pacha, 45.
Allahjar, *4*. *17*.
* Allawerdi (Khan), 49, 50.
* Almas, *6*.
* Asad (Émir), 26.
* Schah Aschraf, *6*, *7*, *10*.
* Aschraf (Mirza), 16.
Attar, *12*.
Baba (Aga), 53.
Babaï b. Farhad, *1-19*.
Babaï b. Loutf, 1-83.
Babaï Attar, 17.
Babaï le noir, *17*.

Barchwardari, 17.
Barouch, *17*.
* Behaeddin (Scheich), 13.
Benjamin, 53, *17*.
Benjamin (ibn Yamin), 82.
M. Benjamin, 64, 71, 72.
Benjamin (Aga ibn Yamin), 65.
M. Benjamin (ibn Yamin Nasi), 49, 50.
M. Cémah, *17*.
Choukr b. Samson, 74.
David, 19, 44.
David (Nasi), 7-*12*, *16*
David (Nasi), *19*.
* Dawoud (médecin), 19.
* M. Djelal, 45.
* Djaefar, *19*.
Éléazar (Khodjà ou Lâlah-zar), 43, 44, 51, 52.
M. Éléazar, 26.
Élie, 53, *19*.
Éliézer b. M. Cephania, *17*.
Éliya b. Israël, *17*.
Éliya b. Mousa, *17*.
Éliya b. Rahamim 8.
Éliya b. Schahdjouwan, *17*.
Éliyahou, *17*.
Éliyahou (Nasi), 4.
Éliyahou b. Pir Ahmad, *8*.
Élischa, *5*, 7, *19*.
Élischa Daniel b. Loutf, 63.
Ezra, 29.
Ghayyat, 5, 6, 9, 10.
Gourdschi, 7.
Hanoucca, 44.
Housein (Sayyid), *9*.
Ibn Yamin. Voir Benjamin.
Ibrahim, *17*.
Isfendiar-Beg, 10.
Ishak, *17*.
Ismaël, 46.
Israël, 7.
Israël Baba Schah, 8.
* I'timad-Daulet (grand-vizir), 23-25, 32, 35, 36, 38-41, 52-58, 65, 72, 76-78.
M. Iwaz, 47, 48.
Iwaz ha-Kohen, 36.
Jacob, 29, 44.
Jacob Djan b. Loutf, 5.
Jacob b. Samuel, 17.
Joseph, 71, *19*.
M. Josué, *19*.
Kalandar, *4*.
Khalil (Khan), 34, 54-57.
Khan de Damdam, 72, 73, 75, 80.
Khodja, 7.
Khoudadad, 7-21, 28, 7.
Khoudadad b. Rahim, *17*.
M Kohen, 15.
* Koutschih (Mirza), *4*.
Lalah-zar. Voir Éléazar.
Lari, 7.
Lari. Voir Aboul-Hassan.
Lévi (Aga Émir), *17*.
Mahdi, 53.
* Schah Mahmoud, 5, *6*.
Maschiah (Aga Mir), 72-74.
Maschiah b. Raphael, *12*.
* Ma'soud (Mirza), 65-68, 71, 80.
* Mas'oum, 75.
Matatia, *17*.
Michael, 49.
Michael b. Yerahmiel, *17*.
* Minas, *5*.
Mischael Kohen, 7.
Moïse, 29.
M. Moïse, *8*, *15*.
Molla, *17*.
Mondali, *17*.
M. Mordekhaï, 7, 26.
Mordekhaï, 7, *9*.
Mordekhaï Ispahani, 7.
Mordekhaï de Kermanschah, *8*.
* Mouhammed Kasim (Émir), 8-15.
* M Mouhsin, 39, 64, 65, 71.
Mou'in (Hadji), *8*.
Moumin (= Siman Tob), 12, 13.
Mousa b Aga Molla, *17*.
Mousa Attar, 5, 7, 9, 10, 12.
M. Nathanael, *8*.
Nasir, 7.
Néhamoth b. Éliya, *17*.
Nisan, 7.
Nissim (ibn Harun), 38, 72-74.
M. Obadya, 64, 65, 71, *15*.
Obadya, 24.
Obadya b. Joseph, 38-40.
Pinhas, 38, 39.
Pinhas b. Mirah, *17*.
M. Raamim, *4*, *8*, *15*.
M. Rabbi, 7, *8*.
M. Raphaël, *17*, *19*.
Raphael b. Yadgar, *17*.
* Riza Nimah (Hadji), 15-17.
* Roustam (Khan), 76.
Sabbataï, *17*.
Sabbataï b. Yishak, *17*.
M. Sa'id, 24, 25.
M. Salomon, 12, 16-26.
Salomon, 7.
Salomon (Nasi), *19*.
Samuel l'Arabe, *19*.
Samuel (Nasi), *17*.
Samuel Madjou, 47, 48.
Sason, 24, 40.
* Schah-Bégoum, 54.
* Schah Mouhammad, 46.
* Schah Séfi, 18-21, 52.
* Schah Tahmasp I, 22.
* Schah Tahmasp II, 6-11, 18.
M. Schalom, 19.

Schem Tob (b. Ghayyat), 5-10, 14.
Siman-Tob (b. David), 5-14.
Siméon, 80-82.
Souleiman, 7.
* Sourkhab, 73-75.
* Tamours, roi de Géorgie, 43.
* Waki'ah (Khan), 81.
* Wéli Zarrabi, 26, 27.
M. Yadgar, 38, 64, 65, 71.
Yadgar b. Kalandar, *17*.
Yahia, 8, *17*.
Yahia b. Élischa Daniel, 63.
Yehouda, 5.
M. Yehouda, 16.
M. Yehouda (Nasi), 69, 70.
Yehouda b. Salomon, *17*.
Yeschoua, 16.
Yishak b. Mazzal-Tob, *17*.
M. Yona, *15*.
Yona, *17*.
* M. Za'faran, *6*.
* Zainab Begoum, 18.
Zakarya, 5-10, 14, 17, 26.
Zebouloun, 7.
M. Zebouloun, *8*.

B. *Noms géographiques.*

Abarkuh, 14, 19.
Aschraf, 71.
Badgad, 4, 18, 31.
Bender, 36, 71.
Chiraz, 7, 14, 36-38, 41, 49, 50, 5, *10*, *11*.
Demawend, 5, 14, 71.
Djoulfa, 5.
Farahabad, 14, 44, 51, 52, 71.
Fars, 5, 70.
Fin, source près de Kachan, 60.
Géorgie, 43, 76.
Gilan, 5, 14, 70.
Gilar, 71.
Goulanabad, 5.
Goulpadj ou Goulpayegan, 34, 35, 55, 56, *19*.
Hamadan, 31-33, *17*, *18*.
Irak, 5, 70.
Isak-abad, 64.
Ispahan, 5-19, 22-25, 35-37, 45, 46, 54, 59, 65-68, *5*, *7*, *10*, *11*.
Jérusalem, 28, 31.
Kaboul, 58.
Kachan, 4, 14, 15, 20, 21, 26-30, 37, 38, 47, 48, 60-64, 69-75, 80-82, *4-15*.
Kandahar, 26, 76, *5*.
Kazwin, 14.
Kirman, 61.
Kourdistan, 31.
Kulah-Kazi, montagne près d'Ispahan, 24.
Lar, 36-38, 41, 45, 71, *5*, *10*.
Mazenderan, 7.
Natanz, 26.
Nehawend, 14.
Salidab, montagne près de Khounsar, 56.
Samarcand, 26.
Sana, près Kachan, 28.
Schahroud, 31.
Schimschad (forteresse à Ispahan), 24.
Sistan, 43.
Takht-Poulad, près d'Ispahan, 24.
Téhéran, 71.
Yezd, 14, 15, 58, 59, 61, 65.
Zagalpadj, 34.
Zagoum, 43, 44.
Zindah-Roud, fleuve près d'Ispahan, 13.

W. Bacher.

NOTES ET MÉLANGES

ENCORE UN MOT SUR LA LÉGENDE DES SEPT DORMANTS [1]

A propos de mon article sur *La Légende des Sept Dormants*, M. René Basset m'a signalé ses recherches et ses découvertes concernant ce problème [2], M. I. de Goeje m'a envoyé sur le même sujet son travail, qui m'avait échappé [3], M. Th. Nöldeke a eu l'extrême obligeance de me faire parvenir une série de ses remarques critiques, et M. Victor Chauvin, qui m'a fait l'honneur de mettre mon travail à côté de celui de M. de Goeje [4], m'a remis, avec une rare complaisance, ses riches notes en m'encourageant à faire la lumière définitive sur cette question. Ce travail surpasse mes forces; d'autres devoirs l'insuffisance de nos bibliothèques d'ici m'ôtent l'espoir de le pouvoir jamais aborder. Mais je serais ingrat envers ceux qui m'ont fourni des renseignements et injuste pour les lecteurs de cette Revue, si je n'en profitais pas.

Le travail de M. I. de Goeje ne touche pas de très près à nos recherches. La question des rapports de la légende des Sept Dormants avec celle d'Abimélech, d'Onias, d'Esdras, de Jérémie, qui nous intéressaient le plus, n'est pas même effleurée. C'est au moyen

1. T. XLIX, pp. 190-218.

2. *Les Apocryphes éthiopiens*, I, *Le Livre de Baruch et la légende de Jérémie*, Paris, 1893. J'ai rencontré, m'écrit M. Basset, en Algérie, sur divers points, la localisation de l'histoire des Sept Dormants et la mention de Décius (Daqyanous). Il est probable cependant qu'il s'agit d'importation et de localisation musulmane.

3. *De Legende der Zevenslapers van Efeze*, Amsterdam, 1900 (Verslagen en Mededeelingen de l'Académie d'Amsterdam, IVe série, IIIe part.).

4. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin*, 1903 p. 462 et la note.

de la topographie et de la chronologie des noms soit de lieux, soit de personnes, que M. de Goeje tâche d'établir l'origine et le développement de la légende. Il suppose, contrairement à M. Nöldeke, dont nous avons grossi les arguments, que la prose syriaque remonte à un original grec et il allègue pour cela les quelques mots grecs, qui sont familiers au néo araméen de même qu'au néo-hébraïque. Il arrive à la conclusion suivante: Dans une grotte près d'Arabissus des cadavres fort bien conservés furent trouvés la trente-huitième année de l'empire de Théodose II Cet événement aurait produit en Syrie la légende dont les rudiments se trouveraient dans le Korân et ses commentateurs. Chez les Grecs Afsus-Arabissus serait devenu Ephèse, la légende aurait été développée, et avec ces développements elle serait retournée en Syrie, où elle apparaît chez Jacob de Saroug et dans la prose syriaque.

Nous avons cru devoir reproduire ces thèses de M. de Goeje, mais nous ne pouvons les approuver. Impossible d'attribuer plus d'originalité au pastiche du Korân qu'à l'homélie de Jacob. Pour notre part, nous n'avons émis qu'avec beaucoup de réserve l'hypothèse que l'aggada a contribué à produire ou, du moins, à développer la légende des Sept Dormants. Pourtant c'est d'autant plus admissible que déjà le livre apocryphe judéo-chrétien de Baruch joint le sommeil légendaire à la résurrection miraculeuse[1].

Pour les remarques critiques de M. Nöldeke, on nous saura peut-être gré de les reproduire : « Certes, je crois que vous avez réussi à démontrer l'influence profonde des idées aggadiques sur la légende des 7 (ou 9) Dormants..... Si Jacob de Saroug représente, sur quoi je ne peux prononcer en cet instant de jugement définitif, une phase antérieure à la première version syriaque en prose connue, il faut supposer que Jacob, à son tour, aura eu devant lui un archétype prosaïque, auquel (indépendamment de lui) remontent les autres rédactions parvenues jusqu'à nous ; c'est tout à fait son procédé, prouvé par différents exemples. Pour les détails, vous avez peut-être cherché parfois l'influence juive là où il n'était pas nécessaire. Les passages de l'Ancien Testament ne prouvent rien. Les légendes se peuvent beaucoup mieux rattacher à l'Ancien qu'au Nouveau Testament ; celui-là, certes, est beaucoup plus riche en couleurs[2]. Les Sadducéens, comme ceux qui nient la résurrection,

1. Voir, p. e., Basset, *Les Apocryphes éthiopiens*, I, p. 18.

2. Cette objection m'a été déjà faite par M. Israël Lévi. Qu'il me soit pourtant permis de relever le fait frappant que même pour la *résurrection*, idée presque inconnue à la Bible juive et bien familière au N. T., la plupart des preuves sont puisées dans l'A. T.

étaient connus aux chrétiens par le N. T. et, à l'exception des quelques savants qui connaissaient Josèphe, exclusivement par le N. T., 30, 12 [1], vous auriez pu tranquillement dire « certainement » au lieu de « peut-être ». — Pour la substitution de Tarsus à Ephèse v. Muqaddasî, 153; la scène est là au moins près d'Ephèse [2]. Puisque personne ne savait où était الكهف et الرقيم, on pouvait le trouver partout où l'on voyait ou prétendait voir des cadavres conservés [3]. — P. 15 [4]. Le bâton de Moïse se change dans le Korân [5] en un serpent, passe donc sur le sol sans être né d'une mère. Ici suffit donc la référence au Korân. — P. 14 [6]. L'homme s'appelle, c'est bien connu, أبو هُرَيْرَة. — P. 21 [7]. دير هرقل est mis à tort pour دير هزقيل *sive* دير حزقيال דיר חזקאל, Iaqût, 2.654-2.706, où (d'après une leçon digne de foi) il faut lire aussi دير هزقيل Ici la confusion des deux personnages est bien claire. Le couvent d'Ezéchiel est plusieurs fois mentionné, si je m'en souviens bien.

XLIX, 207. L'hypothèse de mon vénéré maître, M. Bacher, n'a pas été exactement reproduite par moi. Elle tend à atténuer l'anachronisme choquant de la légende du Yerouschalmi (*Taanit*, III, 9, 66 *d*), d'après laquelle le petit-fils d'Onias, « faiseur de cercles », aurait dormi pendant les 70 ans que le temple resta détruit jusqu'à ce qu'il fut rebâti. M. Bacher suppose que ces 70 ans ne se rapportent pas à la durée de l'exil babylonien, mais à l'espace de temps écoulé depuis la chute du deuxième temple jusqu'à la permission, accordée par Hadrien, de le reconstruire, ou bien jusqu'à la tentative faite, à l'époque de Bar Kochba, pour le restaurer [8].

XLIX, 212, n. 4. L'invention arabo-aggadique, que Nemrod périt par un moustique renfermé dans sa tête, se trouve aussi versifiée dans le roman d'Antar, XXIII (p. 29 de l'édition du Caire, 1306).

1. *Revue*, XLIX, p. 217, l. 12.

2. Ces questions sont traitées avec beaucoup de soin chez M. de Goeje, p. 25-27 (p. 17-19 du tirage à part).

3. Pour les cadavres conservés, M. de Goeje a quelques analogies curieuses, p. 16 (= 24).

4. *Revue*, *ib.*, p. 202.

5. Déjà dans la Bible : Exode, 4, 2-4 ; 7, 8-13. Voir aussi R. Basset : *Revue des Traditions populaires*, 19 (1904), p. 55.

6. *Revue*, 201, non pas Hariratli.

7. *Ibid.*, p. 208. Notons que nous avons rencontré, dans la légende du sommeil séculaire, Jérémie, Ebed Melech, Ezra, mais jamais Ezéchiel.

8. Même en face de cette hypothèse intéressante, nous devons maintenir le résultat de nos recherches, auquel M. Israël Lévi (*Revue*, XLVIII, 275, n. 2 et moi (*ibid.*, XLIX, 207) nous sommes arrivés indépendamment l'un de l'autre : le Yerouschalmi mêle la légende d'Onias à celle d'Ebedmelech des *Restes des paroles de Jérémie*.

Voilà les éclaircissements que je dois aux autres. Moi-même j'ajouterai aussi quelques détails.

P. 199-200. La légende des hommes renfermés dans un rocher a déjà été traitée par M. Victor Chauvin, *La Recension égyptienne des Mille et une Nuits*, Bruxelles, 1899, p. 79, 80.

P. 202 Pour la clé de la naissance, réservée à la providence personnelle de Dieu, j'apprends de Liebrecht (*Zur Volkskunde*, p. 360) l'usage romain (Festus, *s. v.* : *clavim*) de donner aux femmes des clés *ab significandum partus facilitatem*, et l'usage suédois de demander à la sage-femme si elle a prié la Vierge Marie de lui prêter ses clés. — J'ai aussi trouvé que la métaphore des portes du ciel ouvertes par Dieu est familière au style arabe.

P. 200. Pour les prières du hérisson, du coq, du cheval, de l'âne, de la grenouille, de l'alouette, on peut rappeler le פרק שירה de nos recueils de prières où, à côté du ciel, de la terre, des éléments, les plantes et plusieurs dizaines d'animaux prononcent leurs versets bibliques.

Budapest.

B. Heller.

UN HYMNE INÉDIT

Dans un incunable in-folio de la Bibliothèque nationale, sans indication de lieu ni de date, mais antérieur à l'an 1480, imprimé à Bâle ou à Strasbourg (au dire des gens compétents), et intitulé *Expositio epistolarum* [postilles] par Guillaume d'Auvergne, l'intérieur des plats de la reliure était couvert par deux feuillets hébreux, écrits sur vélin, provenant de la fin d'un *Mahzor* qui remonte probablement au XIVe siècle, autant qu'on peut en juger d'après la forme des beaux caractères carrés, surtout d'après la vocalisation : la voyelle *kameç* se distingue seulement du *patah*, en ce que la barre horizontale est agrémentée d'un point médial au-dessous, au lieu de la forme ordinaire.

Le premier feuillet contient (sur les deux côtés) un fragment de l'Ecclésiaste, IX, 2 à X, 10, qui fait partie des lectures liturgiques de la fête des Tabernacles. — Le second feuillet contient, au recto, la fin du *Piout* קול מבשר, suivi, au verso, des versets bibliques I Rois, VIII, 59-60 et Ps., CXXIV, 8, puis des שמות, en usage à la fin

de l'office du Kippour. Ensuite, on trouve l'hymne suivant (inachevé) à la louange du Créateur. Il subsiste la première et la deuxième strophe, puis trois vers de la troisième strophe.

Dans sa *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie* (p. 335), Zunz parle de ce poème, récité le samedi *Bereschit* dans les communautés juives de Bourgogne. Il en nomme l'auteur, qui est Isaac ben Abraham.

On trouve cet hymne complet en onze strophes, dans le ms. hébreu de Paris, même bibliothèque, n° 649, fol. 136 recto, 3e col., à 136 v°, et il forme la dernière page du ms. n° 1055 de la Bodléienne.

En voici le texte, complété d'après le ms. de Paris :

יש חונך בכל מפלל יצירי כף וכל חלל
יצרתנו לצביונם כללתמו בכל מכלל
ושמים מספרים הוד כבודו בכל מהלל
ואין פוצה אבל קרוב בכל קצה ומגידים סוד תורהים
בראשית ברא אלהים

צבא מעל וכל מפעל בצילצול הוד ושיר נועם
והחיות בכנפיהם כקול מים בהשביעם
תהלות אל ואחד הוא יעידוהו כקול רעם
אשר עטה כשלמה אור ודוק נטה וארץ צר היות[1] יהם
ערב ובקר יום אחד

חלקו אל למשמרותיו ואור ראשון[2] באוצרותיו
גנזו למשרתיו ולחושבי שמו ותורותיו
ואוייבתי תכם בושה והחזה עם בקצותיו
ורקיע בתוך מים השקיע והתהונים לקרבני
ערב ובקר יום שני

קהלות הם בכס נכתם יפארו כל יקר לבש
ותקוה את המון מים והראה את מקום יובש
ואמר תדשא ארץ ועושה פרי ואין כובש
למינהו וכל דשא למעשה למינו דן היות מדשיא
ערב ובקר יום שלישי

בסוד אלהים יהולל אל ומצותו לעינים
מאירה כי ברוחו נראו נרות בשמים
ואולם לבשו בשת אבל לא יום ויומים
ובשלישי יהי אות זה להפרישי בינו ובין מרשיעי
ערב ובקר יום רביעי

1. Ms. de Paris 649 : והיא.
2. *Ibid.*, יקר.

רננים נשמעו מכנף ארצות אל אלהים חי
אהללה לו בעוד רוחי ונשמתי בתוך טוחי
אשר השריץ בתוך מים לכל שרץ ונפש חי
יושר צפן לידידי וכל עוף כנף הפשיא
ערב ובקר יום חמישי

אלהים מי ימלל ככל גבורותיו ומי יכיל
אשר ברא לכל רמש בהמה ואנוש משכיל
וכל נתן בידו לרדות בהם ולא האכיל
ומראשית לכל תכלית ועד ששית ברית כרת בסוד רחשי
ערב ובקר יום השישי

ברון כל כוכבי בקר ונשורר נפשי אליו יושר
שבת ביום קדושי וכילה כל דבר גואל וְמַהֵר כי בלילו הזהיר שמש
וכן האל יצו באור לעת ערב יהיה אור ומלאך ישלח לעיני
ופינה דרך לפני

ראו בנים גדולת אל וענותו בעת ברא אל יושר לא יעשה רני ולא גילה
ולא קרא למחנהו ואד כעץ ביעלת חן ומכתירה
המין אמון ושעשועיו בתוך מטמון ומעשהו באינה
כונן שמים בתבונה

היש מספר וחקר אל תבונתו אשר רגע ברוחו נבראת ארץ ולא יזעף ולא יגע
ועדותו בהבראם אשר לא נח ולא יגע וממאמר לבדו מקרא נאמר
והוא נטע בסוד ערץ
בחכמה יסד ארץ

מלוכה יאתה לאל ברום ישכון רֶוֶה דכא והזכיר מעשיו ראשון
ולכתוב את שמו איכה וענותו מאד רבה ולא ידע אנוש ערכה
אשר חנה בהר סיני שאו כַּוָנה בגבנונים פנה אותו בר חמד
אלהים לשבתו.

Moïse Schwab.

UN PROJET DE TRADUCTION DU TALMUD

AU XVIIe SIÈCLE

On connaît l'histoire de ces deux frères de Veil, fils de Rabbi David Veil ou Vail de Metz, qui, sous l'influence de Bossuet, abjurèrent le judaïsme et furent baptisés, l'aîné à Metz même sous le nom de Charles Marie, le 8 septembre 1654, le second à Compiègne, au mois de juin 1655, sous le nom de Louis de Compiègne [1].

Floquet, dans ses *Études sur la vie de Bossuet* (t. I, 1855), a recueilli sur ces deux curieux personnages tous les renseignements qu'il a pu se procurer et qu'il emprunte à Bartolocci, Wolff, Buxtorf, Huet, R. Simon, Bayle, aux gazettes et journaux du temps, et à quelques documents manuscrits. Les deux néophytes, protégés du roi et de Bossuet, qui leur fit faire des études théologiques et conquérir leurs grades, qui les recevait à sa table et prisait beaucoup leur intelligence et leur science de l'hébreu, payèrent assez mal cette sollicitude. Ils finirent par passer, l'un en 1677, l'autre vers 1680, à la religion anglicane, pour devenir ensuite sociniens, évolution qu'on expliqua par des motifs intéressés.

L'aîné de ces deux frères composa quelques commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Il nous intéresse moins que son cadet, Louis de Compiègne, lequel eut une carrière assez remarquable. Pensionné de 1664 à 1679, il devint interprète des langues orientales à la Bibliothèque du roi : le catalogue des manuscrits hébraïques et chaldéens est en partie son œuvre. Compiègne de Veil entreprit un dessein qu'il réalisa en partie, celui de traduire le *Yad Hazaka* de Maïmonide en latin. Floquet parle du placet qu'il adressa à ce sujet au chancelier Séguier. Il nous a semblé intéressant d'en reproduire ici le texte, avec son orthographe [2].

Placet pour la traduction d'un livre Hébreux.

Il contient tout le droit canon et le droit civil des Juifs.

Ce livre s'appelle en hébreux יַד חֲזָקָה jad chasaka id est manus fortis, qui contient toute la substance du Talmud fors les fables qui s'y trouvent, mais en un langage bien plus pur et plus net que n'est celui du Talmud,

1. Il eut pour parrain Louis XIV en personne, alors âgé de dix-sept ans.
2. Mss. fr. n° 17568 (Saint-Germain 648), p. 196 et 197.

qui est meslé d'heubreux (*sic*), syriac, chaldaïque, et de beaucoup de mots estrangers, si bien que ce livre contient tout le droit canon et civile des Juifs, tous les principes de leur foy, et une solide explication de tous les préceptes et cérémonies de lanciens testemens : de là on peut voir quelle utilité on causeroit au publique si on tournait ce livre en latin ou en quelque autre langue vulgaire.

Louis de Compiègne natif de Mets hebreux de nation fils de Rabi David Vail, et chrétien par la grâce de Dieu.

Louis de Compiègne publia, à partir de 1667, quelques traités de Maïmonide sur les cérémonies judaïques, dont le *Journal des Savants* parla avec éloge.

Mais on peut croire que son ambition fut plus grande encore et qu'il songea plus tard à entreprendre une traduction du Talmud. Il est question de ce projet dans une correspondance échangée en 1680 entre un protestant, Jean Braun, professeur à Groningue, et le savant évêque d'Avranches, Daniel Huet. Ce Braun avait écrit de Nimègue, le 22/12 juillet 1680 à Huet[1] pour lui offrir un exemplaire de son *De Vestitu sacerdotum Hebraeorum*. Il ajoute à la fin : « L'on m'assure qu'il y a à Paris un Juif fort savant qui travaille à la version du *Talmud*. Je désire savoir si cela est vrai, et comment il s'y prend. Traduit-il la *Misna* seule ou bien avec la *Gemara* et y ajoutera-t-il des notes ? Il serait fort à souhaiter, quoi qu'en dise M. Vossius, que cette traduction s'exécutât : mais je voudrais qu'elle fût faite par un chrétien savant capable d'y faire les notes nécessaires. Il faudrait y employer plusieurs personnes et faire beaucoup de dépense. Ce serait un ouvrage digne d'un grand Roi comme le vôtre. »

C'est évidemment à cette lettre que Huet répond le 14 octobre 1680, dans une lettre publiée par l'abbé de Tilladet[2]. Il y remercie Braun de l'envoi de son livre et l'engage à persévérer dans son dessein d'expliquer le Talmud[3], ce sera une œuvre difficile et coûteuse, mais très utile pour bien pénétrer les doctrines et les rites primitifs des Juifs. Il ajoute qu'un de ses amis, docteur sorbonique, nommé Capellanus, bon hébraïsant, a voyagé en Italie et en Allemagne et a rapporté de son voyage des manuscrits hébreux et quantité de documents rabbiniques, mais, à ce qu'il

1. Cette lettre est inédite : elle fait partie du t. II de la correspondance ms. de Huet (Bibl. Nat., fr. 15189).

2. *Dissertations sur quelques points de religion*, etc., 1712, t. II, 306.

3. Je n'ai pas vu que Braun ait manifesté l'intention d'aborder lui-même cette tâche. Peut-être les souvenirs de Huet le trompent-ils, car il écrit trois mois après. Ou bien a-t-il su d'autre part que Braun avait ce dessein ?

croit, pour sa satisfaction particulière[1]. Enfin il en vient à ce Juif dont l'avait entretenu Braun, et qui n'est autre que Compiègne de Veil. Il lui raconte son histoire, lui apprend qu'il a déjà traduit en latin plusieurs parties du Talmud (Huet se trompe, il s'agit des traductions de Maïmonide), mais que, ce travail n'étant sans doute pas assez rémunérateur, il est parti en Angleterre et a changé de foi. Quant au Talmud, il paraît avoir renoncé à l'interpréter, car il n'a plus rien produit dans ce genre de travaux. La tâche reste donc à aborder tout entière, et Huet affirme à Braun que personne ne pourra lui en ravir la palme.

Le savant de Groningue, pas plus que Compiègne de Veil, n'essaya de traduire le Talmud. Et comme on sait, ce ne fut qu'en 1698, dix-huit ans après, que le Hollandais Surenhusius commença sa version complète de la Mischna. Mais les faits que nous avons rappelés ou précisés sont un témoignage, entre beaucoup d'autres, de la vive impulsion qui fut donnée aux études hébraïques par un grand nombre de chrétiens au XVIIe siècle.

JULIEN WEILL.

1. Je n'ai trouvé aucun autre renseignement sur ce personnage.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e SEMESTRE 1905 ET ANNÉE 1906

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

אוצר ישראל Ozar Yisrael. An encyclopedia of all matters concerning Jews and Judaism, in hebrew, prepared by scholars and specialists of various countries under the direction of J. D. Eisenstein and Dr J. Broyde. Letter Aleph. New-York, Hebrew Encyclopedia publishing Co, 1906; in-4°. (1re livraison, IV + 32.)

האורה Ritualwerk Rabbi Salomon ben Isaac (Raschi) zugeschrieben, hrsg. von S. Buber. Berlin, Poppelauer, 1905; gr. in-8° de VII + 167 + 231 p.

דיואן יהודה בן שמואל הלוי Dîwân des Abû-l-Hasan Jehuda ha-Levi, unter Mitwirkung namhafter Gelehrter bearbeitet u. mit einer ausführlichen Enleitung versehen von H. Brody. 2. Band : Nichtgottesdienstliche Poesie (Heft IV). Berlin, imp. Itzkowski, 1904 ; in-8° de 156 p.

דורות הראשונים Histoire (?) juive. T. I : de la fin de la période maccha-béenne aux procurateurs romains, par Isaak Halévy. Francfort, Kauffmann, 1906; in-8° de V + 736 p.

ירושלים Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntnis des jetzigen u. des alten Palästinas, hrsg. von A. M. Luncz. Band VII. Heft 1-3. Jérusalem, 1905-1906; in-8° de p. 1+278.

לוח ארץ ישראל Literarischer Palästina Almanach für das Jahr 5667-1906/1907, hrsg. von A.-M. Luncz. XII. Jahrgang. Jérusalem, chez l'auteur, 1906; pet. in-8° de 48 + 158 p.

לקט יושר Leket Joscher des Joseph b. Mose. Collectaneen seines Lehrers Israel Isserlein. 2. Teil. Mit erklärenden Anmerkungen von J. Freimann. Berlin, impr. Itzkowski, 1904 ; gr. in-8° de LII + 122 p. (Publication de la Société Mekize Nirdamim).

לראשית השנה Sermons prononcés aux fêtes de Tischri 1905 par David Salomon Slouschz. Jérusalem, impr. Zuckermann, 1906 ; 16 ff.

La préface a été écrite après les épouvantables massacres d'Odessa, où l'auteur subit un véritable martyre. Quelque temps après l'apparition de cet opuscule, M. S. mourait des suites de ses souffrances.

מדרש בראשית רבא Bereschit Rabba mit kritischem Apparate u. Kommentare von J. Theodor. Lieferung III. Berlin, impr. Itzkowski, 1906 ; gr. in-8° de 161-240 p.

Nous n'avons rien à rabattre des éloges qu'inspirait l'apparition du 1er fascicule de cette édition (voir *Revue*, XLVII, p. 301). C'est toujours le même soin à relever toutes les variantes et à déterminer la bonne leçon, la même richesse d'informations, et, par-dessus tout, la même ampleur du Commentaire, qui ne s'en tient pas à la forme, mais épuise toutes les questions de fond. On a le droit d'affirmer que jamais texte de l'ancienne littérature rabbinique n'a été présenté avec un tel appareil scientifique ; aussi faut-il souhaiter que la fin de cette magistrale édition ne se fasse pas trop attendre.

מסכת מגילת תענית Tractat Megilath Taanith aus dem babylonischen Talmud (!) nach alten Handschriften edirt u. mit Einleitung, Anmerkungen u. Register versehen von Menasche Grossberg. Lemberg, impr. Salat, 1905 ; in-8° de 84 p.

Édition sans intérêt.

משנה כסף Weitere zwei Schriften des R. Josef ibn Kaspi. Die beiden Pentateuch-Kommentare Tirath Keseph (oder Sefer Hassod) u. Mazref la Keseph, zum erstenmale hrsg. von Isaac Last. Cracovie, impr. Fischer, 1905 ; in-8° de IV + 331 p.

קורות הספרות העברית החדשה Traduction hébraïque de l'Histoire de la littérature néo-hébraïque de M. Slouschz. Varsovie, Touschiya, 1906 ; in-8° de 217 p.

רש"י על התורה Raschi. Der Kommentar des Salomo b. Isak über den Pentateuch nach Handschriften, seltenen Ausgaben u. dem Talmud-Kommentar des Verfassers mit besonderer Rücksicht auf die nachgewiesenen Quellen kritisch hergestellt von A. Berliner. Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; gr. in-8° de XXIX + 456 p.

שירי דוד Shirei David, poems of David B. Tierkel. Vol. I. Philadelphie, impr. Rosenberg, 1904 ; in-8° de 48 p.

ס' שערי זהר תורה Extraits du Zohar avec la traduction hébraïque en regard et un commentaire, intitulé זיו הזהר. 1re partie, sur la Genèse. Varsovie, Edelstein, 1905 ; in-4° de 130 p.

תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי Biblia hebraica cum commentariis criticis adjuvantibus doctoribus edidit Abraham Kahana. Isaïe, par Samuel Krauss. Zitomir, A. Kahana, 1905 ; gr. in-8° de XV + 137 p.

— Daniel, par Mayer Lambert. Kiew, A. Kahana, 1906 ; gr. in-8° de II + 42 p. — Les 12 petits Prophètes, 1re partie : Osée et Joël, par J.-D. Wynkoep ; Amos, par H.-P. Chajès ; Obadia, par J.-D. Wynkoep ; Jonas, par Abraham Kahana. Kiew, A. Kahana, 1906 ; gr. in-8° de 120 p.

תלמוד ירושלמי סדר קדשים Der V. Theil des Jerusalemitischen Talmuds (Kodoschim) hrsg. nach einer einzigen im dreizehnten Jahrhundert geschriebenen u. im Besitze des Rabbi Jehoschua Banvnesis (*sic*) gewesen Handschrift, sorgfältig koupiert (*sic*), korriegirt u. mit einem gründlichen logischen Commentar versehen von Rabbiner Salomon Friedländer. Traktate Chulin-Bechoreth (*sic*). Szinervaralja (Hongrie), impr. Vider, 1906 ; in-f° de x (non paginés) + 78 + 47 ff.

Voici une découverte qui ne serait pas banale. Depuis longtemps on discute sur la question de savoir s'il y a jamais eu un Talmud palestinien commentant la cinquième section de la Mischna. Toute trace en était perdue et, pour supposer que ce cinquième ordre a existé, on en était réduit à prendre à la lettre ces mots de Maïmonide : « Les rabbins palestiniens ont fait ce qu'a entrepris Rab Aschi et ont écrit le Talmud de Jérusalem. L'auteur en est R. Yohanan. Du Talmud de Jérusalem il existe *cinq* ordres complets, mais de la section *Taharot* il n'est resté aucun Talmud, ni babylonien, ni palestinien, à l'exception du traité *Nidda*. » Il paraissait vraisemblable que Maïmonide eût commis ici un *lapsus*, et que *cinq* fût mis pour *quatre :* Maïmonide aurait voulu dire que du cinquième ordre il restait seulement le Talmud babylonien, tandis que du sixième il n'existait ni Talmud palestinien, ni Talmud babylonien. Au reste, jamais ni lui ni aucun décisionnaire ne cite de passage qui serait emprunté à ce soi-disant cinquième ordre du Yerouschalmi. Les témoignages d'Abraham ibn Daud, du Meïri, d'Isaac de Lattès, d'Estori Haparhi et de l'auteur du S. Hayouhasin n'ont aucune valeur, tous ces écrivains se bornant à reproduire servilement les paroles de Maïmonide. Quant à l'affirmation des *Tikkounim* du *Zohar,* il semblait inutile de les discuter : on sait avec quelle désinvolture les auteurs cabbalistes citaient des ouvrages imaginaires. Or, voici que cette partie du Talmud palestinien nous est miraculeusement rendue, paraît-il. M. F., qui préparait une nouvelle édition du Talmud palestinien, accompagnée d'un commentaire de sa composition, en avait déjà publié une partie, quand son frère acquit près de Smyrne un exemplaire de l'édition de Venise provenant de Josué Banbanasti, l'auteur du שדה יהושע, sur le Yerouschalmi, exemplaire renfermant des notes marginales. En ayant pris connaissance, il trouva entre les pages de cet ouvrage deux lettres. L'une, de Moïse Banbanasti, rabbin de Constantinople, était adressée aux rabbins de Smyrne. Elle raconte que, Josué Banbanasti ayant fait rentrer dans le giron de la Synagogue un Marrane portugais, Don Abraham Halévi, celui-ci fit don à Josué d'un manuscrit qui avait appartenu à un prêtre marrane qui s'appelait, avant son baptême, Don Salomon Narboni de Barcelone. Ce n'était pas moins que le Talmud palestinien sur tout l'ordre Nezikin, sur tout l'ordre Kodaschim avec le traité Temoura. Moïse Banbanasti demandait à ses correspondants de recueillir de l'argent pour la publication de ce manuscrit précieux. La deuxième lettre est de Hayyim Banbanasti, conseillant à son frère Josué de ne pas encore entreprendre cette édition. Là-dessus M. F., après avoir rendu à son frère ces épîtres, le pria avec instance d'explorer la région pour tâcher de retrouver cet exemplaire unique. Après de longues recherches parmi les descendants de la famille Banbanasti, demeurant entre Andrinople et Constantinople, le frère de M. F. fut assez

heureux pour mettre la main sur ce fameux ms. conservé comme une sorte d'amulette. M. F. ne put le garder que six mois, mais ce laps de temps lui suffit pour le copier intégralement. Est-ce là une simple mise en scène ? C'est ce que tendraient à faire croire nombre d'objections que soulève la lecture de la partie publiée. Mais, avant de se prononcer, il faut attendre la production du ms. M. F. se doit à lui-même, comme il le doit au public savant, s'il veut dissiper toute espèce de doutes, de permettre de s'assurer de l'authenticité du texte qu'il a édité.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Abrahams (I.). Bibliography of hebraica and judaica (autumn 1904-autumn 1905). Oxford, impr. Hart, 1905 ; in-8° de 41 p. (autumn 1905-autumn 1906), 1906 ; in-8° de 46 p. (Reprinted from the Jewish quarterly Review.)

Abrahams (I.). Festival studies being thoughts on the jewish year. Londres Macmillan, 1906 ; in-8° de x + 185 p.

Abrahams (I.). A short history of jewish literature. Londres, Unwin, 1906; in-8° de xvi + 176 p.

Ackermann (A.). Geschichte der Juden in Brandenburg A. H. Berlin, Lamm, 1906 ; gr. in-8° de ix + 224 p.

Addis (W.-E.). Hebrew religion to the establishment of Judaism under Ezra. Londres, Williams et Norgate, 1906; in-8° de xvi + 316 p.

Adler (E.-N.). Jews in many lands. Londres, Macmillan, 1905 ; in-8° de 259 p.

Adler (E. N.). About hebrew manuscripts. Oxford, Frowde, 1905 ; in-8° de viii + 177 p.

Amram (D. W.). Leading cases in the Bible. Philadelphie, Greenstone, 1905 ; in-8° de ix + 220 p.

Aptowitzer (V.). Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur. Vienne, Holder, 1906 ; gr. in-8° de 62 p.

Aramaic papyri discovered at Assuan edited by A. H. Sayce with the assistance of A. E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg and Seymour de Ricci. Londres, Moring, 1906 ; in-f° de 79 p. + 27 fac-similes.

Sans contredit la plus merveilleuse découverte faite dans le domaine de l'histoire juive. Ce sont des contrats araméens datés du règne de Xerxès d'Artaxerxès et de Darius (471-411) et relatifs à une famille de Juifs établis à Syène et à Eléphantine. Ils nous révèlent l'existence en Haute-Egypte d'une colonie juive *militaire*, attachée au culte du Dieu Yahou, ayant son autel à Eléphantine. C'est tout un monde qui reparaît à nos yeux et tout un ensemble de données nouvelles sur l'histoire des Juifs en Haute-Egypte, sur la véracité des pseudo-historiens judéo-alexandrins, sur la vie des Juifs séparés de la mère-patrie. Il serait prématuré de faire état, dès à présent, des lumières qui se dégagent de ces documents d'un prix inestimable ; c'est la tâche que nous essayerons de remplir dans le prochain numéro. Mais nous tenons à remercier tout,

de suite et le riche Mécène, M. Robert Mond, qui a acquis la majeure partie de ces papyrus et les a publiés, et M. A. Cowley, qui les a déchiffrés, traduits et commentés avec une science consommée. On verra que nous ne sommes pas d'accord avec M. C. sur le point essentiel, à savoir le caractère de cette colonie, nous n'en serons que mieux placé pour vanter le nouveau et incomparable service qu'il vient de rendre à l'archéologie et à l'histoire du Judaïsme ancien.

Auerbach (M.). Wörterbuch zur Mechilta des R. Ismael (Buchstabe א) nebst Einleitung. Berlin, Lamm, 1905 ; gr. in-8° de 115 p.

Ayres (S.-G.). Complete index to the Expositor's Bible, topical and textual. New-York, Armstrong, 1905 ; in-8° de 312 p.

Baentsch (B.). Altorientalischer u. israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitische Religionsgeschichten. Tubingue, Mohr, 1906 ; in-8° de XII + 120 p.

Balakau (D.). Die Sozialdemokratie u. das jüdische Proletariat. Vienne, Suschitzky, 1905 ; in-8° de 64 p.

Balmforth (R.). The Bible from the standpoint of higher criticism. Part 2. New-York, Dutton, 1905 ; in-12° de 275 p.

Bamberger (S.). Geschichte der Rabbiner der Stadt u. des Bezirkes Würzburg, bearbeitet von Herz Bamberger, aus seinem Nachlass hrsg., ergänzt u. vervollständigt. Wandsberck, 1905 ; in-8° de 118 p.

Beermann (M.). Zur Jahreswende. Festpredigten. Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; in-8° de 74 p.

Belasco (G.-S.). The Support of faith כ' עזר הדת of Rabbi Isaac Pulgar edited...with an english introduction. Londres, J. Jacobs, 1906 ; in-8° de XXXI + 112 p.

Bericht (24.) der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Berlin, impr. Itzkowski, 1906 ; in-8° de 51 p. Contient : Die biblische Exegese in ihren Beziehungen zur semitischen Philologie, von A. S. Yahuda.

Bible (La), traduite du texte original par les membres du rabbinat français, sous la direction de M. Zadoc Kahn grand rabbin. Tome II (Derniers Prophètes-Hagiographes). Paris, Durlacher, 1906 ; in-8° de IV + 623 p.

Nous reproduisons ici un extrait de l'Avant-Propos : « Le deuxième et dernier volume de la traduction de la Bible, que nous offrons aujourd'hui au public sera, nous l'espérons, aussi favorablement accueilli que le premier. La satisfaction que nous éprouvons à voir terminée cette grande tâche est mêlée, hélas ! d'un bien douloureux regret : celui qui l'avait entreprise et dirigée n'aura pas eu la joie de présenter lui-même au lecteur ce volume auquel il avait consacré tous ses soins et qui est en grande partie son œuvre. M. le grand rabbin Zadoc Kahn avait tenu, en effet — malgré le retard que ce scrupule devait apporter à une publication annoncée depuis longtemps, — à revoir de près et à transcrire lui-même le travail de ses collaborateurs. Mais il ne s'est

pas contenté de ce rôle : il a traduit lui-même de longs passages des Prophètes et quelques livres entiers des Hagiographes : tels, entre autres, les Psaumes (dont la traduction a paru séparément l'an dernier), Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, Esther. Il nous plaît de dire ici, pour l'avoir vu à l'œuvre, avec quelle ardeur allègre il s'était adonné, pendant les derniers mois de sa féconde existence, à ce labeur minutieux et délicat, auquel sa science profonde de l'hébreu et sa connaissance si sûre de la langue française le préparaient admirablement. M. Zadoc Kahn corrigeait les dernières épreuves de la Bible quand la maladie est venue l'interrompre. S'il n'a pas eu le bonheur d'assister à l'apparition de ce volume si soigneusement élaboré par lui, il s'est, du moins, réjoui de savoir le travail préparatoire tout à fait achevé et d'avoir pu réaliser un de ses vœux les plus chers, celui de doter le Judaïsme français, avec le concours de ses collègues du rabbinat, d'une version complète, originale et fidèle de la Bible hébraïque. Nous croyons nous conformer à sa pensée en remerciant encore une fois ici ses dévoués collaborateurs pour la part qu'ils ont prise à cette œuvre si nécessaire. » Nous nous acquitterons d'une pieuse dette en ajoutant que parmi ces collaborateurs deux n'appartenaient pas au rabbinat : l'un, qui n'est malheureusement plus, était M. Eliézer Lambert, et l'autre M. Frédéric Reitlinger.

Bible (La) de la jeunesse traduite de l'hébreu et abrégée par les membres du rabbinat français sous la direction de M. Zadoc Kahn. Tome II (Derniers Prophètes — Hagiographes). Paris, Durlacher, 1906; in-8° de 360 p.

Bibliorum ss. graecorum codex Vaticanus 1209 (Cod. B), denuo phototypice expressus. I. Testamentum vetus. Tom. I. Milan, Hoepli, 1905; gr. in-4° de IV + p. 1-394.

Binet-Sanglé. Les prophètes juifs. Etude de psychologie morbide. Des origines à Elie. Paris, Dujarric, 1905; in-18° de 331 p.

Black (A.). Ruth, a hebrew idyl. Londres, Hodder, 1906; in-8° de 254 p.

Bloch (Armand). Les ossements desséchés. Sermon. Bruxelles, impr. Van Dantzig, 1906; 15 p.

Bloch (Armand). La vie sérieuse. Sermon. Bruxelles, impr. Van Dantzig, 1906; 16 p.

Bloch (Armand). L'idée juive et sa destinée. Sermon. Bruxelles, impr. Van Dantzig, 1906; 18 p.

Bloch (Armand) Maïmonide. Conférence. Bruxelles, impr. Van Dantzig, 1907; in-8° de 27 p.

Böhme (H.). Der Babel-Bibel-Streit. Vortrag. Berlin, Zillessen, 1905; in-8° de 48 p.

Bötticher (O.) Das Verhältnis des Deuteronomiums zu 2. Kön. XXII, XXIII u. zur Prophetie Jeremia. Bonn, Behrendt, 1906; in-8° de 88 p.

Borus (S.). Sollen u. dürfen die Juden zum Christentum übertreten? Ein Beitrag zur Lösung der Judenfrage. Strasbourg, Wolstein et Theilhaber, 1906; 13 p.

Box (G.-H.). The spiritual teaching and value of the jewish Prayer-book. Londres, Longmans, 1906; in-8° de 51 p.

Brederek (E.). Konkordanz zum Targum Onkelos. Giessen, Töpelmann, 1906; in-8° de x + 194 p. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, IX).

Brody (H.) and Albrecht (K.). שער השיר the new-hebrew school of poets of the spanish-arabian epoch Londres, William et Norgate, 1906; in-8° de XII + 218 p.

Bruston (E.). Le prophète Jérémie et son temps. Thèse. Cahors, impr. Coueslant, 1906; in-8° de 231 p.

Budde (K.). Das prophetische Schrifttum. Halle, Gebauer-Schwetsche, 1906; in-8° de 68 p.

Callaway (C.). King David of Israel. Study in evolution of ethics. Londres, Watts, 1905; in-8° de 184 p.

Catalog of the hebrew Union College Cincinnati, 1906; in-8° de 82 p.

Cheyne (T. K.). The Book of Psalms translated. Londres, Paul, 1905; in-12 de 288 p.

Chotzner (J.). Hebrew humour and other essays. Londres, Luzac, 1905; in-8° de 186 p.

Humour of the Bible: the Bible and the ancient classics, art among the ancient Hebrews; the life of the hebrew women of Old Testament; curiosities of certain proper names in the Bible; sketch of the Talmud; the humour of some mediæval and modern hebrew writers: Yedaya Bedaresi; Immanuel di Roma; Kalonymos ben Kalonymos; Abraham Ibn Chasdai and his book « The Prince and the Dervish »; Isaac Erter: Leopold Zunz; Samuel David Luzzatto and Zachariah Frankel; the influence of hebrew literature on Heinrich Heine; modern hebrew journalism.

Cobb (W.-F.). Book of Psalms with introduction and notes. Londres, Methuen, 1905; in-8° de 438 p.

Commentary (A) on the Book of Job from a hebrew manuscript in the University Library, Cambridge, translated by S. A. Hirsch. Londres, Williams et Norgate, 1905; in-8° de 123 + 120 + VIII p. (La partie hébraïque porte le titre : A Commentary... edited by William Aldis Wright.)

Cornill (C. H.). Das Buch Jeremia erklärt. Leipzig, Tauchnitz, 1905; gr. in-8° de LII + 536 p.

Cornud (E.). Le Dieu du peuple d'Israël et Ernest Renan. Thèse. Montauban, 1905; in-8° de 112 p.

Coutts (F.). The Song of Songs. A lyrical folk-play of the ancien Hebrews, arranged in VII scenes. Londres, Lane, 1906; in-8° de 67 p.

Cramer (Karl). Der geschichtliche Hintergrund der Kapitel 56-66 im Buche Jesaia. — Jurjew (Dorpat), C. Mattiesen, 1905; gr. in-8° de 112 pp. + 1 table (Extrait des Acta et commentationes Imp. Universitatis Jurievensis).

Depuis que la critique a séparé du livre d'Isaïe les chap. XL et suiv., des doutes se sont élevés sur l'unité de ce Second-Isaïe lui-même. En 1892, B. Duhm a distingué un Deutéro-Isaïe (ch. XL-LV), composé vers 540, et auquel ont été ajoutés les chants du Serviteur de Yahweh, et un Trito-Isaïe (ch. LVI-LXVI), antérieur de peu à Néhémie: à sa suite, Cheyne, en 1895, a reconnu, dans le Trito-Isaïe, l'œuvre de plusieurs auteurs. Cette double hypothèse a rencontré beaucoup de partisans; M. Cramer, la considérant comme acquise à la science, s'efforce de déterminer «l'arrière-fond historique » des chap. LVI-LXVI, c'est-à-dire de retrouver les événements qui ont inspiré les auteurs ou ont été présents à leur esprit.

Après avoir exposé l'histoire de la critique et l'état présent de la question, M. C. retrace l'histoire des Juifs entre 586 et 432 avant J.-C., à la lumière — si ce mot n'est pas ici déplacé — des documents narratifs et prophétiques de la Bible et des récentes recherches dont ces textes ont été l'objet. S'appuyant sur cette « base solide », il examine les chap. LVI-LXVI d'Isaïe, et conclut que ces onze chapitres sont postérieurs à l'exil et n'appartiennent pas au Deutéro-Isaïe: ils contiennent, comme celui-ci, des discours de consolation, mais sans que les idées religieuses soient les mêmes. Les faits auxquels ils se rapportent s'échelonnent sur les années 515-432, et les divers auteurs appartiennent à une seule école, celle du Deutéro-Isaïe.

Il n'est pas impossible qu'Is., LVI-LXVI, soit l'œuvre de plusieurs écrivains post-exiliques, malgré la parenté des différents morceaux et la mention de l'idolâtrie — objection que M. C. ne réfute pas. Mais peut-on dater avec précision chaque discours? On s'appuie sur les peintures morales et sur les allusions historiques. Or, les tableaux de l'état moral et social du peuple peuvent cadrer avec d'autres époques de sa vie nationale, et quant aux allusions politiques, d'ailleurs vagues et générales, on sait que l'histoire des Juifs depuis l'exil de Babylone jusqu'à la pénétration de l'hellénisme en Judée est un trou d'ombre; les lacunes et les obscurités des documents ne le cèdent en incertitude qu'aux hypothèses de la critique, et l'on a vraiment beau jeu à pêcher dans cette eau trouble. On a recours aux textes prophétiques pour construire l'histoire, et on explique ces textes d'après cette histoire. Les faits manquent-ils, on en invente. Ainsi, M. C. voit dans Is., LXIII, 7-LXIV, 11 un psaume collectif; il y est question de la destruction de la ville, du pillage et de l'incendie du Temple (LXIV, 9-10). Or, comme nous ne connaissons rien de tel à l'époque post-exilique, il faut supposer que ces malheurs se sont produits peu avant l'arrivée de Néhémie. — Telle est la méthode. Elle n'est d'ailleurs pas propre à M. Cramer, dont l'étude consciencieuse ne vise pas à l'originalité. Elle est composée avec méthode et écrite avec clarté, qualités que nous prisons dans un ouvrage allemand. L'auteur appartient à l'Université russo-allemande de Jurjew (Livonie), qui a couronné son livre.

Dans un récent travail, tout de statistique (*Z. A. W.*, XXVI [1906], pp. 231-276), Zillessen cherche à établir, sans connaître Cramer, que le Trito-Isaïe est l'œuvre d'un auteur unique qui a voulu donner une suite au Deutéro-Isaïe. — *M. Liber.*

Dard (A.). Chez les ennemis d'Israël, Amorrhéens, Philistins. Paris, Lecoffre, 1906; in-8° de 334 p.

Daubney (W. H.). The three additions to Daniel. Cambridge, Deighton, Bell et Cie, 1906; in-8° de XV + 258 p.

Dhorme (P.). Choix de textes religieux assyro-babyloniens, transcription, traduction, commentaire. Paris, Lecoffre, 1907; in-8° de XXXVII + 406 p.

« On parle beaucoup à ceux qui s'occupent de la Bible de l'immense « intérêt que présentent les découvertes modernes, en Babylonie et en Assy- « rie, pour l'intelligence historique du texte sacré, mais personne ne leur a « fourni, du moins en France, un recueil qui leur permît d'étudier les textes « directement. Le P. Dhorme a voulu combler cette lacune. Les textes qu'il « publie, transcrits et traduits, avec un commentaire surtout philologique, « représentent ce qu'il y a de plus important dans la littérature religieuse de « l'antique Chaldée : *poèmes de la Création et différentes cosmogonies,* « *tous les textes relatifs au déluge, l'épopée de Gilgamès, les mythes* « *d'Etana et d'Adapa, la descente d'Ichtar aux enfers, divers psaumes* « *ou hymnes, des documents relatifs au culte.* La plupart de ces morceaux « figurent dans les *Mythen und Epen*, de Jensen, mais ils sont ici plus com- « plets, surtout en ce qui regarde le poème de la Création, pour lequel l'au- « teur a pu utiliser les récentes publications de M. King. La traduction, qui « table sur les travaux précédents, et qui est cependant une œuvre originale, « est désormais assurée, et peut servir de base aux plus intéressantes compa- « raisons. »

Diettrich (G.). Ein Apparatus criticus zur Pesitto zum Propheten Jesaia. Giessen, Töpelmann, 1905 ; in-8° de xxxii + 223 p.

Driver (S. R.). The book of Job in the revised version. Oxford, University Press, 1906 ; in-8° de xxxvi + 133 p.

Duhm (B.). Das Buch Habakuk. Text, Uebersetzung u. Erklärung. Tubingue, Mohr, 1906 ; gr. in-8° de iii + 101 p.

Dujardin (E.). La source du fleuve chrétien. Histoire critique du judaïsme ancien et du christianisme primitif. Le Judaïsme. Paris, Société du Mercure de France, 1906 ; in-12 de 419 p.

Eberhardt (A.). Der Tempel zu Jerusalem zur Zeit Christi, nach Schick, modellirt u. nach dem Original gezeichnet, 106 × 145 cm. Warmbrunn, Leipelt, 1905.

Elzas (B.). The Jews of South Carolina. Philadelphie, Lippincott, 1906 ; in-8° de 352 p.

Encyclopedia (The jewish). T. X (Philipson-Samosez), t. XI (Samson, Talmud), t. XII (Talmud-Zweifel). New-York et Londres, Funk et Wagnalls, 1905-1906 ; gr. in-8° de xix + 585 + xx + 679 + xx + 708 + xlii p.

Engert (Th.) Ehe-u. Familienrecht der Hebräer. Munich, Lentner, 1905 ; gr. in-8° de vii + 108 p.

Erbt (U.). Die Hebräer. Kanaan im Zeitalter der hebräischen Wanderung u. hebräischer Staatengründungen. Leipzig, Hinrichs, 1906 ; in-8° de iv + 236 p.

Faïtlowitch (J.). Notes d'un voyage chez les Falachas (Juifs d'Abyssinie). Paris, Leroux, 1905 ; in-8° de 27 p.

Faïtlovitch (J.). Mota Muse (La mort de Moïse), texte éthiopien traduit en hébreu et en français, annoté et accompagné d'extraits arabes. Paris, Geuthner, 1906 ; in-8° de 39 p.

Falk (F.). Die Bibel am Ausgange des Mittelalters, ihre Kenntnis u. ihre Verbreitung. Cologne, Bachem, 1905; in-8° de 99 p.

Fiebig (P.). Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Uebersetzung. I. Joma. Der Mischnatractat « Versöhnungstag » ins Deutsche übersetzt u. unter besonderer Berücksichtigung zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen. Tubingue, Mohr, 1905; in-8° de vii + 34 p. II. Pirque 'Aboth. Der Mischnatractat « Sprüche der Väter » ins Deutsche übersetzt. Tubingue, Mohr, 1906; in-8° de vii + 43 p.

Fotheringham (D. R.). The chronology of the Old Testament. Cambridge, Deighton, Bell et Cie, 1906; in-8° de v + 143 p.

Franco (M.). Histoire et littérature juives pays par pays, avec des illustrations. N° 1 : Espagne; n° 2 : France; n° 3 : Palestine; n° 4 : Angleterre et Hollande; n° 5 : Allemagne; n° 6 : Empire ottoman. Paris, impr. Fernand Nathan, 1905-1906; in-8° de 16 p. chaque.

Frere (W.-H.). The principles of religious ceremonial. Londres, Longmans, 1906; in-8° de 336 p.

Friedlaender (M.). Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesus. Berlin, Reimer, 1905; in-8° de xxv + 380 p.

Friedmann (E.). Der Zionismus im Geiste des Judentums. Presbourg, Steiner, 1905; gr. in-8° de 42 p.

Frohnmeyer (L.) et Benziger (I.). Vues et documents bibliques. Trad. de l'allemand par J. Breitenstein. Bâle, Finckh, 1906; in-8° de xvi + 179 p.

Gautier (L.). Introduction à l'Ancien Testament. Lausanne, Bridel; Paris, Fischbacher, 1906; 2 vol. gr. in-8° de xvi + 671 + 642 p.

Ouvrage de grande vulgarisation, destiné aux coreligionnaires de l'auteur, les protestants de langue française, ainsi que l'explique la préface. M. Gautier a voulu leur rendre plus accessibles les livres de l'Ancien Testament en les mettant au courant des changements qui se sont produits dans la manière d'envisager et de résoudre les problèmes que soulève l'étude des livres qui le composent. Bien qu'il n'ait pas écrit pour les spécialistes hébraïsants, ni pour les pasteurs et étudiants en théologie, et qu'il n'ait point voulu exprimer de vues originales, l'auteur leur rend néanmoins, et à tout lecteur français quel qu'il soit, le grand service de résumer clairement dans ces deux volumes d'une lecture aisée et attrayante, fruit de longues années d'étude et d'enseignement, l'état actuel de la science critique sur la littérature hébraïque. C'est, croyons-nous, le premier grand traité de ce genre en français. Il constitue un répertoire fort commode et une synthèse bien informée des travaux qu'amoncelle d'année en année la science critique de l'Ancien Testament. L'auteur, qui a échangé jadis, par une évolution qu'il raconte d'intéressante façon à la fin de son ouvrage, le point de vue traditionnaliste contre celui de la méthode historique, se montre néanmoins prudent et modéré. Il garde de la tradition ce qui peut être conservé et se tient à distance des hypothèses aventureuses. Dans les questions controversées, il se contente parfois d'indiquer les opinions les plus plausibles, sans se prononcer. C'est en savant indépendant, mais c'est aussi en chrétien que M. Gautier juge des

écrits de l'A. Testament : c'est dire qu'il mesure d'ordinaire leur valeur religieuse et morale selon ce qui s'y trouve par avance de christianisme. Il est hanté, comme tout théologien chrétien, si éloigné qu'il soit de l'orthodoxie, de cette conception selon laquelle l'évolution religieuse du prophétisme ou du « yahvisme » a pour point d'aboutissement et de perfection la doctrine évangélique. Cette tendance, que l'auteur ne songe d'ailleurs nullement à masquer, le rend parfois un peu partial à l'égard, par exemple, du judaïsme pharisien. On ne saurait affirmer comme un axiome (t. I, p. 556) que les Pharisiens aient laissé dans l'ombre une partie essentielle de l'enseignement d'Ezéchiel, savoir les doctrines morales énoncées aux ch. XVIII et XXXVI.

Mais, en général, M. G. est un guide sûr, au courant des questions qu'il aborde, jugeant en homme de goût la valeur esthétique et littéraire des écrits bibliques, et, quoi qu'on pense des conjectures ou des affirmations de l'école critique actuelle, très utile à consulter et agréable à lire. — *J. W.*

Gelbhaus (S.). Propheten und Psalmisten. Vienne, Löwit, 1905; in-8° de 57 p.

Gerson (A.). Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker. Ein Kommentar zum biblischen Buche Kohelet, zugleich eine Studie zur religiösen und politischen Entwicklung des Volkes Israel im Zeitalter Herodes des Grossen. — Francfort, J. Kauffmann, 1905; gr. in-8° de VII + 122 p.

Le livre de Kohélet est si énigmatique qu'il sollicite toutes les interprétations et les déçoit toutes. M. Gerson croit avoir découvert le système nouveau qui rend compte de la suite des idées et du plan suivant lequel elles sont ordonnées. Dans la première partie de son curieux livre (pp. 6–46), l'auteur, après avoir donné (chap. I) une traduction de Kohélet (à laquelle le commentaire, chap. V, aurait gagné à être joint) et exposé l'état de la critique (chap. II), montre quel est l'ordre et l'enchaînement des pensées (chap. III) et explique le système qui s'en dégage, ses notions essentielles et ses apparentes contradictions (chap. IV).

Le livre de Kohélet est une dissertation philosophique parsemée de digressions, les unes politiques, qui s'expliquent par les préoccupations de l'auteur (II, 12 *b*; IV, 1-3; 13-V, 8; VI, 10; VII, 5-10; VIII, 2-5, 9, 10; IX, 13-15; X, 4-7, 16, 20), les autres poétiques, qui tiennent à la mode littéraire du temps (VII, 19; VIII, 1; IX, 16-18; X, 1-3, 12-13). Si l'on écarte ces *meschalim* et ces allusions politiques, il reste un traité de morale, qui s'ouvre par une introduction (I, 12-II, 26), mise en scène de Salomon racontant ses efforts et ses expériences, et qui se divise en deux parties. La première (III, 1-VII, 22) est une théorie des biens et des maux : c'est une critique du monde et de la vie (III, 11 *b*-22), du travail (IV, 4-6), de la vie de famille (IV, 7-12), de la richesse (V, 9-16), du plaisir (V, 17-VII, 4, 9), de la sagesse et de la propriété (VII, 11-12). La seconde partie (VII, 23-XI, 10) est une théorie de la rétribution et de la destinée humaine : la nature et la destinée humaines sont déterminées par Dieu (VII, 25-VIII, 8); le destin paraît injuste, mais Dieu est juste (VIII, 9-15); la connaissance et la volonté sont réglées par Dieu (VIII, 16-IX, 2), et l'homme ne peut rien sur sa destinée (IX, 11-X, 15). La conclusion de cette partie (XI, 1-XII, 6) correspond à celle de la première (VII, 13-22). — Le caractère artificiel de ce cadre est difficile à dissimuler. Il se fonde principalement sur le rapprochement de VII, 23-24 et de I, 12-18, alors que I, 12-II, 26 est présenté comme introduisant tout le livre, et comme si VII, 23 (כל זה נסיתי בחכמה) n'était pas plutôt une conclusion qu'une introduction.

Il laisse en dehors le paragraphe « préliminaire » I, 3-11, qui fait partie intégrante du livre (cf. III, 1-11), et se heurte au développement sur « la valeur de la vie », IX, 3-10, qui aurait dû prendre place dans la première partie. Enfin, les prétendues digressions se trouvent souvent au beau milieu d'une idée.

Heureusement M. Gerson convient que le système de Kohélet est indépendant de l'ordre dans lequel il est exposé. Il le résume ainsi : mouvement perpétuel des phénomènes; la connaissance sensible est impossible; la volonté est serve et corrompue; le bien et le mal sont périssables et cachés, vanité des choses terrestres; justice de Dieu; il faut agir instinctivement et suivre un chemin intermédiaire entre le bien et le mal. Cette philosophie est un compromis entre le pessimisme théorique et l'optimisme pratique. — Pour découvrir ce beau système et ces profondes idées, il faut négliger certains versets (VIII, 15), en déplacer d'autres (I, 4, 5, 6, 7, 9, 7, 8, 3, 11), altérer le sens des uns (I, 15 : « on ne peut pas améliorer le monde, ni même reconnaître ce qui lui manque »), attribuer aux autres plus d'importance qu'ils n'en ont (VII, 11-12 est une condamnation de la sagesse et de la propriété) ou leur prêter une intention ironique (II, 12; IV, 13, 17, etc.). — M. Gerson se flatte, en outre, de donner leur valeur à certains termes techniques jusqu'ici méconnus : ענין signifie une impulsion de l'âme qui produit les idées et les actes; כעס la mortification ascétique. Il coordonne en système les diverses contradictions, en remarquant qu'elles portent sur la valeur des biens et des maux : c'est que la sagesse et le travail, la richesse et le plaisir dépendent des circonstances qui les accompagnent et les conditionnent. Il crée des oppositions factices et tente des rapprochements imprévus; bref, il prête souvent à son auteur des idées étrangères.

Quel est cet auteur? Quand a-t-il vécu et dans quel but a-t-il écrit? M. Gerson répond à ces questions dans la deuxième partie de son étude (pp. 48-121). Après une revue des opinions antérieures, principalement celle de Leimdörfer (chap. I), il essaie de fixer la date de composition de Kohélet par l'examen du style et des allusions aux faits contemporains (un appendice, qui devait étudier les hellénismes et les traces de la philosophie cyrénaïque, n'a pu trouver place dans le volume). La langue est plus jeune que celle de Sira et de Daniel. Dans IV, 13-16, Hérode est opposé au vieil Hyrcan; IX, 13-15 se rapporte au siège de Drymi par les Parthes (*Antiquités*, XIV, XIII, 3; mais Drymi est assiégé par un lieutenant de Pacore et non par un roi). D'autres allusions historiques s'échelonnent sur plusieurs années. Donc, le livre, commencé peu avant 37 av. J., a été continué au début du règne d'Hérode et achevé après une interruption de quelques années (chap. II). — D'après le titre, Kohélet est le *roi* Salomon, *auteur* de proverbes; mais d'après XII, 9-12, c'est un *chacham* de ce nom, qui a *recueilli* des sentences populaires. Ce *chacham* a mis son œuvre sous le couvert de Salomon, en prétendant l'avoir reçue des chefs de clans qui habitent sous la tente (בעלי אספות), par l'intermédiaire d'un berger (נתנו מרועה אחד, XII, 11)! C'est l'interpolateur de XII, 9-14 qui nous a conservé ces renseignements et a substitué — sauf exceptions — à Salomon le nom de l'auteur véritable. Celui-ci était un Pharisien, d'abord favorable à Hérode, comme on voit dans la première partie de son livre, il devint ensuite son ennemi acharné, et c'est alors que, pour échapper aux soupçons autant que pour rehausser son autorité, il prit le masque de Salomon. Chassé de Jérusalem, il alla habiter à Drymi, dont il fut le libérateur (Josèphe dit que l'assiégeant se retira aussitôt). Il y a là toute une biographie de haute fantaisie qui se termine par cet aveu : « Nous savons que nous avons été jusqu'aux limites permises, mais nous croyons ne pas les avoir dépassées » (chap. III).

Le livre de Kohélet nous fait connaître le caractère primitif des Pharisiens. A en juger par Josèphe, ses idées seraient plutôt sadducéennes; donc Josèphe a tort. Les Pharisiens formaient le parti populaire, hostile aux prêtres et à la Loi; eux, les *chachamim*, n'étudiaient pas la Torah ! Ce fut seulement quand ils rompirent avec Hérode que Hillel, pour combattre, les Boéthusiens avec leurs propres armes, eut recours à l'herméneutique et lit de son parti une secte religieuse; dès lors, le peuple se sépara des *chachamim*, devenus les « Pharisiens ». C'est cette transformation que Kohélet combat en protestant contre les dogmes nouveaux de la rémunération ultra-terrestre et de la morale révélée. De là les efforts des Pharisiens pour supprimer son livre. — On peut même retrouver ailleurs des traces de cet antagonisme : le Jéhoviste est l'œuvre des prêtres; l'Elohiste rapporte les traditions populaires recueillies par les *chachamim*. Et voilà toute la critique du Pentateuque ébranlée...

Les hypothèses de cette seconde partie s'en vont rejoindre les combinaisons de la première. Les unes et les autres témoignent de la même ingéniosité; mais nous ne sommes pas plus convaincu de la réalité de ce *chacham* Kohélet que de l'unité philosophique du livre et de son plan méthodique. Nous préférons en faire honneur à M. Gerson. — *M. Liber.*

Gitelsohn (S.). Die Civilgesetze der Karäer von Samuel al-Magrebi nach einer Berliner Handschrift hrsg. Dissertation. Strasbourg, 1904; in-8° de 27 + 43 p.

Givraines (A.). La fille de Jefté. Drame biblique. Paris, impr. Maréchal, 1907; 24 p.

Glatigny (J.-B. de). Les commencements du Canon de l'Ancien Testament. Rome, Desclée, 1906; in-8° de 246 p.

Goldschmidt (J.). Das Judentum in der Religionsgeschichte der Menschheit. Francfort, J. Kauffmann, 1907; in-8° de VII + 101 p. (Religionswissenschaftliche Volksbibliothek des Judentums. Heft 1.)

Gollancz (H.). The mission of Israel and the Whitehall conference of 1655. Sermon. Londres, Wertheimer, 1905; 23 p.

Gordon (A.). Die Bezeichnungen der pentateuchischen Gesetze. Ein Beitrag zur Charakteristik der verschiedenen Gesetzesklassen des Mosaismus. Francfort, J. Kauffmann, 1906; in-8° de IV + 187 p.

Greenstone (J.-H.). The Turkoman defeat at Cairo, edited with introduction and notes. Thèse. Chicago, 1906; gr. in-8° de 34 p. (Reprinted from the American journal of Semitic languages and literatures.)

Gressmann (H.). Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1905; gr. in-8° de VIII + 378 p.

Grunwald (M.). Zum Raschi-Jubiläum. Etwas über Raschis Einfluss auf die spätere hebräische Literatur. Berlin, Calvary, 1905; in-8° de 17 p.

Grünwald (M.). Zur Psychologie u. Geschichte des Blutritualwahnes : Der Prozess Simon von Trient u. Leopold Hilsner. Berlin, Calvary, 1906; in-8° de 24 p.

Gudemann (M.). Le Judaïsme dans ses traits principaux et d'après ses fondements historiques, traduit par S. Debré. Paris, Durlacher, 1906; in-8° de 106 p.

Guedemann (M.). Jüdische Apologetik. Glogau, Flemming, 1906 ; in-8° de XXI + 248 p. (Schriften hrsgg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Faux titre : Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums. Apologetik).

Gunkel (H.). Elias, Jahve u. Baal. Glogau, Flemming, 1906 ; in-8° de 76 p.

Gunzburg (D. de) et V. Stassof. Ornementation des anciens mss. hébreux de la Bibliothèque impériale publique de Saint-Pétersbourg. 26 planches coloriées élevées (?) en or et argent, avec quelques feuilles du texte. Berlin, 1905; gr. in-f°.

Guttmann (J.). Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. Breslau, Marcus, 1906 ; in-8° de 65 p.

Guyot (Henri). Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin. Etude critique. Paris, Alcan, 1906 ; in-8° de 92 p.

Etude minutieuse des faits qui fait voir ce qu'il y a réellement de philonisme dans la théologie de Plotin. Les « réminiscences » en question viennent de ce que Plotin a lu Philon dans Philon lui-même et non pas seulement chez Numénius le pythagoricien, et elles portent surtout sur les notions d'infinité divine, de puissances intermédiaires et d'extase. En essayant d'établir ces deux points, l'auteur arrive à cette conclusion que Philon et les croyances judéo-orientales ont exercé sur la dernière période de la philosophie grecque une influence plus grande qu'on ne croit communément et que ne l'accorde notamment Ed. Zeller. — *J. W.*

Guyot (H.). L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin, avec une introduction sur le même sujet dans la philosophie grecque avant Philon le Juif. Paris, Alcan, 1906; in-8° de XII + 260 p.

H. K. (Samuelo) [Kornfeld, H.]. Zionismus u. Kirchenstaat. Berlin, Singer, 1905 ; 23 p.

Haller (M.). Religion, Recht u. Sitte in den Genesissagen. Berne, Grunau, 1905; gr. in-8° de 160 p.

Hammann (F.). Erklärung von Psalm 24. Eine bibl.-theol. Untersuchung. Thèse. Tubingue, 1905 ; in-8° de 87 p.

Harper (W.-R.). The priestly element in the Old Testament. Chicago, University of Chicago Press, 1905; in-8° de 292 p.

Harper (W.-R.). The prophetic element in the Old Testament. Chicago, University of Chicago Press, 1905 ; in-8° de 5 + 142 p.

Heilborn (E.). Das Tier Jehovahs. Berlin, Reimer, 1905 ; in-8° de III + 110 p.

Herschel (M.). Im Tale Saron. Gedichte jüdisch-religiösen Inhalts, sowie hebräische Gebete, Lieder, Sprüche u. Bibelstücke in freier poetischer Uebertragung. Berlin, Poppelauer, 1905; in-8° de XV + 318 p.

Hess (Moses). Jüdische Schriften hrsg. u. eingeleitet von T. Zlocisti. Berlin, Lamen, 1905; in-8° de CLXX + 127 p.

Hillel (F.). Festpredigten. II Heft : ר"ה und יו"כ. Francfort, J. Kauffmann, 1905; in-8° de 52 p.

Hinneberg (P.). Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion. Leipzig, Teubner, 1906 ; in-8° de x + 752 p. (Contient : Die israelitisch-jüdische Religion, par J. Wellhausen.)

Hirschfeld (H.). Judah Halevi's Kitab al Khazari, translated from the Arabic, with an introduction and notes. Londres, Routledge, 1905; in-8° de 313 p.

Hölscher (G.). Kanonisch u. Apokryph. Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentl. Kanons. Leipzig, Deichert, 1905 ; in-8° de viii + 77p.

Hollmann (G.). Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat? — Halle, Gebauer-Schwetschke, 1905; petit in-8° de 83 p. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, I, 7).

Le titre de cet ouvrage indique le point de vue de l'auteur et — comme c'est un protestant — ses tendances et ses conclusions. La religion et la morale du judaïsme rabbinique l'intéressent en tant qu'elles expliquent la prédication de Jésus, et, à la voir sous cet angle, il est naturel que la perspective soit faussée. La Loi orale a altéré la Bible, v. Marc, vii, 9; les docteurs ne vivaient pas de leur enseignement, *pourtant* v. Marc, xii, 40; Mt., xxiii, 25. Etc. Les idées courantes, qui trahissent soit l'ignorance des sources, soit celle de l'âme juive, sur le joug écrasant de la Loi, sur l'affaiblissement de la notion de Dieu, sur la morale intéressée et hypocrite, sont reprises à plaisir, ainsi que la distinction, chère à Bousset, de la religion cléricale et de la piété populaire. Du reste, ce consciencieux et substantiel résumé n'est, erreurs et vérités, qu'un fidèle écho de Schürer et de Bousset. Seulement, tandis que dans les ouvrages de ces deux théologiens, la critique est dispersée et comme diffuse, elle est ici concentrée en 75 pages, ce qui accentue l'impression de prévention et l'on dirait presque parfois de perfidie. — *M. Li.*

Husik (I.). Judah Messer Leon's Commentary on the *Vetus Logica* with a glossary of hebrew logical and philosophical terms. Leyde, Brill, 1906; in-8° de ix + 110 p.

Jacob (B.). Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen. Leipzig, Veit, 1905 ; gr. in-8° de viii + 412 p.

Jahn (G.). Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt u. kritisch erklärt. Leipzig, Pfeiffer, 1905; gr. in-8° de xx + 363 p.

Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Voran geht : Geschichte der Juden in Schlesien. Heft IV. : Von 1437 bis 1526, von M. Brann. Breslau, impr. Schatzky, 1907 ; in-8° de p. 105-150 + p. lxxi-lxxvi + 14 p.

Jahresbericht (XIII.) der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1905-1906. Vorangeht : Der galiläische Am-ha Ares des zweiten Jahrhunderts. Beiträge zur inneren Geschichte des palästin. Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten, von A. Büchler. Vienne, Israel-Theol. Lehranstalt, 1906 ; in-8° de 237 p.

Jahresbericht (4.) der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. 1906 ; 18 p.

Cette Société, qui a pris sous son patronage la *Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums* et le *Jahrbuch für jüdische Geschichte u. Literatur*, a publié en 1906 : 1° *Die Wissenschaft des Judentums u. die Wege zu ihrer Förderung*, discours du rabbin Lucas ; 2° *Ueber Juden u. Judentum*, de H. Steinthal, éd. par G. Karpeles ; 3° *Jüdische Apologetik*, de M. Güdemann ; 4° *Die Tilgung der Judenschulden unter König Wenzel.*

Prochainement elle fera paraître : *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans* par J. Schapira. M. Brann prépare pour elle une réédition des travaux du regretté David Kaufmann. Les prochains *Grundriss* seront : 1° *Systematische Theologie* de Kohler ; 2° *Wirtschaftsgeschichte* de G. Caro et, 3°. *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes.*

Elle a accordé des subventions à divers auteurs, entre autres a N. Müller pour ses recherches dans les catacombes de Rome.

Jahresbericht (28.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1904-1905. Vorangeht : Leo Modenas Briefe u. Schriftstücke. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Italien u. zur Geschichte des hebräischen Privatstiles, von Ludwig Blau. Budapest, 1905 ; in-8° de 96 + 208 (partie hébraïque).

Jastrow (M.). Die Religion Babyloniens u. Assyriens. II.-IX. Lieferung. Giessen, Rickert (Töpelmann), 1902-1906 ; in-8° de p. 81 + 552 et 1 à 160.

Jeffreys (L.-D.). Ancient hebrew names. Notes on their significance and historic value. Londres, Nisbet, 1906 ; in 8° de 200 p.

Jewish (The) literary annual, ed. by A. M. Hyamson. Londres, Routledge, 1906 ; in-8° de xx + 168 p. (Publié pour the Union of jewish literary Societies).

Contient, entre autres :
Philip Magnus : The law and its critics ;
Jewish religious education in England :
L. G. Bowman : The code of instruction ;
Albert H. Jessel : The position of the parents :
Augustus Kahn : The teacher of religion :
H. S. Lewis : The teaching of Scripture :
Lily H. Montagu : Religious education in clubs ;
J. Polack : The need for a central organizing authority ;
Harold M. Wiener : The problem of the Talmud Torahs :
Noemie Klingenstein : The temple of Onias ;
Helena Frank : On yiddish literature :
A survey of jewish literature :
Leon Simon : England ;
Maurice Liber : France :
J. Elbogen : Germany ;
David Yellin : Palestine :
Henri Berkowitz : The jewish Chautauqua society of America.

Josephus (The Works of Flavius) translated by W. Whiston and newly edited by D. S. Margoliouth. Londres, Routledge, 1906 ; in-8° de xxi + 989 p.

Kahlberg (A.). Die Ethik des Bachja ibn Pakuda. Thèse. Breslau, 1906 ; in-8° de 30 p.

Karpeles (G.). Jews and Judaism in the nineteenth century. Philadelphie, Jewish publication Society of America, 1905 ; in-8° de 83 p.

Katalog der hebräischen Handschriften u. Bücher in der Bibliothek des Professors Dr David Kaufmann beschrieben von Max Weisz. Francfort, J. Kauffmann, 1906 ; in-8° de 199 + 80 p.

Katz (L.). Die rechtliche Stellung der Israeliten nach dem Staatskirchenrecht des Grossherzogl. Hessen. Giessen, Töpelmann, 1906 ; in-8° de VIII + 96 p.

Kaufmann (H. E.). Vorlesungen u. Essays anlässlich der ersten jüdischen Gesellschaftsreise nach dem heiligen Lande 1905. Pozega, Klein, 1906 ; in-8° de III + 111 p.

Kellermann (B.). Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums. Berlin, Poppelauer, 1906 ; in-8° de 91 p.

Kent (C.-F.). Israel's historical and biographical narratives. Londres, Hodder, 1905 ; in-8° de 538 p.

Kent (C.-F.). The origin and permanent value of the Old Testament. New-York, Scribner, 1906 ; in-12 de 12 + 270 p.

Kistner (A.). Der Kalender der Juden. Vollständige Anleitung zu seiner Berechnung für alle Zeiten. Carlsruhe, Gutsch, 1906 ; in-8° de VIII + 102 p.

Kleinert (P.). Die Profeten Israels in sozialer Beziehung. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de V + 168 p.

Klostermann (D.-A.). Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständniss u. seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig, Hinrichs, 1906 ; in-8° de 512 p.

Kluge (O.). Die Idee des Priestertums in Israel-Juda u. im Urchristentum. Leipzig, Deichert, 1906 ; in-8° de VIII + 67 p.

König (E.). Der ältere Prophetismus bis auf die Heldengestalten von Elia u. Elisa. Gr. Lichterfelde, Runge, 1905 ; in-8° de 46 p.

König (E.). Der Geschichtsquellenwert des Alten Testaments in Vorträgen vor Lehrern u. Lehrerinnen erörtert. Langensalza, Beyer, 1905 ; in-8° de 86 p

Kracauer (L.). Die Geschichte der Judengasse in Frankfurt am Main. Francfort, J. Kauffmann, 1906 ; in-8° de 182 p.

Krüger (P.). Philo u Josephus als Apologeten des Judentums. Leipzig, Dürr, 1906 ; in-8° de IV + 82 p.

Küchler (F.). Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit. Tubingue, Mohr, 1906 ; in-8° de XII + 57 p.

Küchler (F.). Hebräische Volkskunde. Halle, Gebauer-Schwetschke, 1906 ; in-8° de 68 p.

L.-K. Amitaï. La sociologie selon la législation juive appliquée à l'époque moderne. Paris, Fischbacher, 1905 ; in-8° de 268 p.

Labrosse (H.). Ecole des Chartes. Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1906. Recherches sur la vie et l'œuvre de Nicolas de Lire, de l'ordre des Frères Mineurs. Toulouse, Privat, 1907 ; in-8°, p. 129-136.

Dans une 1re partie, M. L. étudie la vie de son auteur, insistant sur ce point qu'il est né chrétien et non juif, comme on le prétend encore, et précisant les dates de ses traités : la *Probatio adventus Christi contra Judæos*, rédigée une première fois vers 1309, a été rééditée vers 1333 ; la *Responsio ad quemdam Judæum*, achevée le 23 juin 1334. Il dresse ensuite un catalogue critique des ouvrages de Nicolas, signalant tous les mss. (50 pour la *Responsio*), et considérant comme faussement attribués à son auteur le *Pharetra fidei contra Judæos* et le *Dialogus fidei contra infideles Judæos*. Puis M. L. fait une analyse littéraire et philosophique de cette œuvre, et montre comment la connaissance de l'hébreu et l'étude de Raschi en nourrissent la partie exégétique ; jugeant le polémiste, il déclare que les traités contre les Juifs « se recommandent par la clarté et la conscience de l'exposition... la solidité de l'argumentation, la finesse des observations psychologiques ». Enfin, considérant l'influence exercée par Nicolas, M. L. constate que, si les Juifs l'ont connu et apprécié, ses commentateurs chrétiens, négligeant l'étude des langues et de l'hébreu, ne suivirent guère son exemple. — *Paul Hildenfinger.*

Lajciak (J.). Ezéchiel, sa personne et son enseignement. Thèse. Cahors, impr. Coueslant, 1905 ; in-8° de 215 p.

Landau (L.). Das apologetische Schreiben des Josua Lorki an den Abtrünnigen Don Salomon ha-Lewi (Paulus de Santa Maria) hrsg... mit... Einleitung u. deutscher Uebersetzung... Berlin, Lamm, 1906 ; in-8° de XIII + 45 p.

Langdon (S.). Lectures on Babylonia and Palestine. Paris, Geuthner ; Londres, Wesley, 1906 ; in-8° de XIII + 183 p.

Langlade (E.). Le rôle des Psaumes dans la vie religieuse. Etude historique et psychologique. Thèse. Cahors, imp. Coueslant, 1905 ; in-8° de 116 p.

Lea (Henry Charles). A history of the inquisition of Spain. In four volumes. Volumes I-III. New-York, Macmillan Company, 1906-7 ; gr. in 8° de XII + 620 + X + 608 + XI + 575 p.

Leclerq (Dom H.). L'Espagne chrétienne. Paris, Lecoffre, 1906 ; in-18 de XXXV + 396 p. (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique).

Leitner (F.). Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen u. christlichen Altertum. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1906 ; in-8° de XI + 283 p.

Levy (A.). Das Targum zu Koheleth nach südarabischen Handschriften. Thèse. Heidelberg, 1905 ; in-8° de XIII + 40 p.

Liber (M.). Rashi, translated from the French by Adele Szold. Baltimore, the Jewish publication Society of America, 1906 ; in-8° de 278 p.

Lightley (J. W.). Les scribes. Etude sur leur origine chez les Israélites. Thèse. Cahors, imp. Coueslant, 1905 ; in-8° de 88 p.

Lods (Adolphe). La croyance à la vie future et le culte des morts dans

l'antiquité hébraïque. Paris, Fischbacher, 1906 ; deux vol. gr. in 8° de VIII + 292 et VI + 160 p.

Vaste et minutieuse enquête sur un sujet souvent traité, mais renouvelé de nos jours, grâce aux progrès de l'histoire comparée des religions, de l'anthropologie, de l'ethnologie, de l'archéologie, du folklore. M. Lods a soumis à une critique pénétrante les très nombreux travaux accumulés, surtout dans les trente dernières années, sur les questions controversées de la croyance à la vie d'outre tombe, du culte des morts en général et du culte des ancêtres en particulier, chez les anciens Hébreux. Il a compulsé à cet effet et mis à profit près de trois cents ouvrages, dissertations ou articles de revues. Il faut louer M. L. d'avoir assumé un pareil labeur et d'offrir au public, en même temps qu'une exposition et une conception souvent personnelles du sujet, un répertoire parfaitement documenté de toutes les vues intéressantes émises sur ces délicats problèmes.

Pour fixer les idées, l'auteur du présent ouvrage a eu l'heureuse pensée de faire d'abord, en une quarantaine de pages, un très clair et substantiel historique du sujet. Il montre ainsi comment a évolué la façon même de poser le problème. Dans les premiers temps de la critique indépendante, l'opinion reçue chez la plupart des savants, c'était que « l'Israélite, et en général le Sémite pur de toute influence étrangère, ne croyait pas à la vie à venir », que la croyance à l'immortalité de l'âme n'était devenue générale que vers le IIe siècle avant l'ère chrétienne, sous l'influence de civilisations voisines, et que tels faits contraires à cette thèse, la nécromancie, par exemple, devaient être écartés comme des exceptions isolées ou des emprunts. Ce sont les travaux de l'école anthropologique, spécialement l'étude des religions des peuples non civilisés, qui ont renouvelé les aspects de la question. La théorie de l'animisme primitif exposée par Tylor, l'importance attribuée par Spencer au culte des ancêtres dans le développement de la religion, les vues de Lippert, de Stade et de Schwally, les récentes théories sur les Tabous (Frazer), sur le totémisme (R. Smith et ses disciples), les progrès de la philologie sémitique, les recherches sur le paganisme arabe, les découvertes assyro-babyloniennes, les travaux d'Halévy, de Goldzicher, de Jeremias, de Grüneisen et de tant d'autres, tout cela est passé en revue, comparé et pesé par M. Lods. Au terme de son exposé, il établit que l'accord de la critique s'est fait sur les points suivants : 1° que les tribus hébraïques qui devaient constituer le futur peuple d'Israël ont partagé largement les croyances animistes de l'humanité primitive ; 2° qu'elles reconnaissaient aux esprits des morts une vie réelle et les croyaient en relations suivies avec les vivants, d'où les rites funéraires, et que parmi ces rites il en était de religieux. Maintenant, les anciens Israélites ont-ils, oui ou non, comme tant d'autres peuples, rendu un véritable culte aux esprits de leurs morts, et, si oui, quels rapports ce culte a-t-il eu avec l'organisation primitive du clan, avec le totémisme ; le « yahvisme » a-t-il trouvé ce culte encore vivace, l'a-t-il toléré d'abord ou tout de suite combattu? Sur ces questions et tant d'autres qui s'y rattachent, les avis sont très partagés, et c'est à celles-ci que l'auteur prête particulièrement attention. Des recherches auxquelles il s'est livré sur la notion de l'âme dans la Bible, sur les rites funéraires du culte des morts, comprenant ce qu'il appelle les rites préservatifs (gestes de deuil entre autres) et les rites proprement religieux, comme les lamentations, les incisions, le jeûne, etc., sur la sépulture et le séjour des morts, sur le culte rendu au mort après l'ensevelissement (jours des morts, culte domestique des ancêtres, consultation des morts), il ressort aux yeux de M. L. que, dans la croyance des ancêtres d'Israël, il y avait une survie, que le double du défunt continue à vivre dans

la tombe ou le Scheol, que les vivants gardent avec les morts des relations faites de sentiments divers où domine la crainte, mais où se marque aussi de la pitié, de l'affection, un besoin de protection, que les Hébreux ont eu réellement les éléments d'un culte religieux pour les défunts, que les morts étaient pour eux des dieux, très inférieurs sans doute, mais des *élohim* à qui on offrait des sacrifices et demandait des oracles, etc.

Dans la troisième partie de l'ouvrage, consacrée spécialement à l'étude « des rapports du culte des morts avec l'organisation familiale et sociale des anciens israélites », l'auteur essaye d'établir, entre autres points, que si le culte des morts, sous la forme spéciale du culte des héros et de la vénération des parents décédés, a existé dès l'époque où la filiation se comptait en ligne féminine, ce n'est pas néanmoins ce culte des ancêtres qui a pu être le facteur essentiel, comme le croit Stade, de la constitution de la famille patriarcale, pour laquelle des motifs d'ordre social ont été prépondérants. Mais il est exact que ce culte des ancêtres paternels a contribué, pendant l'époque patriarcale, à former plusieurs des institutions familiales d'Israël. Ce culte a donc été, sinon l'élément principal, du moins l'un des éléments de la religion primitive des Sémites. M. L. montre que cette religion sémitique populaire, en dépit des révolutions sociales et religieuses et de la victoire du monothéisme moral des prophètes d'Israël, s'est toujours survécu dans les couches populaires des mêmes régions, à peu près sous les mêmes formes qu'autrefois, témoin le culte des *ouélis*. Il dit avec raison que, « même au point de vue de l'étude des religions supérieures, la connaissance de la religion populaire est d'une importance capitale pour l'historien : d'abord, parce qu'elle est le sol d'où sont sortis par évolution, par suite de l'intervention plus ou moins active d'individualités puissantes, les organismes religieux plus complexes et plus originaux ; en second lieu, parce que cette religion populaire forme une sorte de religion sous-jacente, toujours vivace... ; enfin, parce que ces manifestations religieuses élémentaires ont exercé leur action sur la religion supérieure qui les rencontrait devant elle, soit qu'elle combattît les vieilles « superstitions », soit qu'elle s'en assimilât tel ou tel élément ». Sans discuter ici telles des conclusions de M. Lods, qui appelleront réserves ou objections, nous en avons dit assez pour montrer l'intérêt de cette grande étude, qui synthétise fort bien tout ce qui a paru sur le sujet et à laquelle on recourra toujours avec fruit. — *J. W.*

Löhr (M.). Sozialismus u. Individualismus im Alten Testament. Giessen, Töpelmann, 1906 ; in-8° de 36 p. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. X.)

Löhr (M.). Alttestamentliche Religionsgeschichte. Leipzig, Göschen, 1906 ; in-8° de 147 p.

Lotzen (W.). Beitrag zur Erklärung der sogenannten Krankenpsalmen (Ps. 6, 22, 38, 39, 41, 88, 102.) u. der Buches Jona. Programme. Kreuzburg, 1906 ; in-8° de 18 p.

Löwenstein. Zur Geschichte der Rabbiner in Mainz (1615-1648) (Sonderabdruck aus dem « Jahrbuche der jüdisch-literarischen Gesellschaft ») Francfort, 1905 ; 22 p.

Lubbock (H. M.). Spiritual difficulties in the Bible and Prayer-book, with help to their solution Londres, Longmans, 1906 ; in-8° de XIX + 319 p.

Maclaren (A.). Books of Isaias, Chaps. XLIV — LXVI and Jeremiah. Londres, Hodder, 1906 ; in-8° de 412 p.

Mc Fadyen (J.-E.). An introduction to the Old Testament. Londres, Hodder et Stoughton, 1905 ; in-8° de XII + 356 p.

Markon (I.). Die slavischen Glossen bei Isaak ben Mose Or Sarua. Saint-Pétersbourg, 1906 ; 15 p.

Marmorstein (A.). Studien zum Pseudo-Jonathan Targum. I. Das Targum u. die apokryphe Literatur. Pozsony, impr. Alkalay, 1905 ; in-8° de 40 p.

Marshall (J. T.). Iob and his comforters. Studies in theology of book of Iob. Londres, Clarke, 1905 ; in-8° de 170 p.

Marti (K.). Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients. Tubingue, Mohr, 1906 ; gr. in-8° de VII + 88 p.

Martin (François). Le Livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien. Paris, Letouzey et Ané, 1906; in-8° de CLII + 319 p. (Documents pour l'étude de la Bible publiés sous la direction de François Martin.)

Voir *Revue*, t. LII, p. 308.

Mayer (Dr L.). De la circoncision et spécialement de la circoncision rituelle envisagée au point de vue historique, hygiénique, préventif et prophylactique. Paris, Jouve, 1905; in-8° de 156 p.

Meistermann (B.). La ville de David. Paris, Picard, 1905; in-8° de XXVI + 248 p. avec illustrations.

Meyer (E.). Die Mosesagen u. die Lewiten. Berlin, Reimer, 1905; 13 p.

Meyer (E.). Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen. Halle, Niemeyer, 1906; gr. in-8° de XVI + 576 p.

Mitchell (A.-F.). How to teach the Bible. Londres, Williams et Norgate, 1906; in-8° de 67 p.

Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde hrsg. von M. Grünwald. Neue Folge. Jahrg. II, Heft I. Berlin, Calvary, 1906; gr. in-8° de 56 p.

Seligmann (Sigm.) : Ueber die erste jüdische Ansiedelung in Amsterdam ;
Grünwald (M.) : Kleine Beiträge zur jüdischen Kulturgeschichte, Genrebilder aus den Memoiren der Glückel von Hameln ;
Weissenberg (S.) : Das Feld- u. das Kejwermessen ;
Beilin (S.) : Liedertexte ;
Keckscher (J.) : Ein Hamburger Bilderbogen.

Möller (W.). Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten, zugleich ein Protest gegen moderne Textzersplitterung. Gütersloh, Bertelsmann, 1906 ; gr. in-8° de IV + 398 p.

Mommert (C.). Menchenopfer bei den alten Hebräern. Leipzig, Haberland, 1905; gr. in-8° de VII + 88 p.

Mommert (C.). Der Ritualmord bei den Talmud-Juden. Leipzig, Haberland, 1905; gr. in-8° de VII + 127 p.

Montague (E.-R.). Tales from the Talmud. Londres, Blackwood, 1906 ; in-8° de 290 p.

Monumenta judaica. Pars I. Bibliotheca targumica. I. Heft. I. Abteilung Aramaica. — Die Targumijm zum Pentateuch. Vienne, Akademischer Verlag, 1906; in-4° de XXI + p 1-58. Pars II. Monumenta talmudica I. Serie : Bibel u. Babel. I. Heft; LXIX + p. 1-10.

Müller (D.-H.). Semitica. Sprach- u. rechtsvergleichende Studien. I. Heft. Vienne, Hölder, 1906; gr. in 8° de 48 p.

Müller (W.). Das Buch Sirach, aus der Vulgata übersetzt u. mit Anmerkungen versehen. Regensburg, Manz, 1906; in-8° de VIII + 216 p.

Nagl (E.). Die nachdavidische Kœnigsgeschichte Israels. Ethnographisch u. geographisch beleuchtet. Vienne, Fromme, 1905; gr. in-8° de XVI + 356 p.

Neubauer (A.) et Cowley (A.). Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian library. II. Oxford, Clarendon Press, 1906; gr. in-8° de XVI + 544 p.

Netter (M.). Zadoc Kahn. Conférence. [Paris], impr. Chaix [1906] ; 16 p.

Neviasky (A.). Eloge funèbre de feu Monsieur Zadoc Kahn, Grand Rabbin de France. Paris, impr. Danzig, 1907 ; in-8° de 32 p. (En hébreu et en français. Titre hébreu : אזכרה).

Nordmann (A.). Ueber den Judenfriedhof in Zwingen u. Judenniederlassungen im Furstbistum Basel. Bâle, Gasser, 1906 ; in-8° de 33 p. (Separatabdruck aus d. Basler Zeitschrift f. Geschichte u. Altertumskunde).

Nossig (A.). Abarbanel, das Drama eines Volkes. Berlin, Steinitz, 1906 ; in-8° de 64 p.

Notes et documents concernant la famille Cerfbeer, recueillis par un de ses membres. 2e partie. Paris, impr. Plon-Nourrit, 1905 ; in-4° de 145 p. + fac-similés, tableau généalogique et portraits.

Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden u. Schülern. Giessen, Töpelmann, 1906; 2 vol. in-8° de LIV + 1187 p.

A relever les articles suivants qui intéressent nos études :
C. Bezold : Das arabisch-äthiopische Testamentum Adami :
K. Budde : Zur Geschichte der tiberiensischen Vokalisation :
T.-W. Davies : Brief studies in Psalm criticism ;
A. Deissmann : Der Name Panthera :
B.-D. Eerdmans : Das Mazzoth-Fest ;
L. Ginzberg : Randglossen zum hebräischen Ben Sira ;
E. Kautzsch : Die sogenannten aramäisierenden Formen der Verba ע"ע im Hebräischen ;
K. Marti : Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament ;
G.-F. Moore : היתרת על הכבד and its equivalents ;
J. Rothstein : Ein Specimen criticum zum hebr. Texte des Sirachbuches ;

B. Niese : Eine Urkunde aus der Makkabäerzeit ;
E. Sellin : Das israelitische Epod ;
C. Seybold : Hebraica, Berith, Rosch Keleb, Rosch Hamor
B. Stade : Die poetische Form von Psalm 40 ;
C. Toy : The Semitic conception of absolute law ;
G. Westphal : צבא השמים.

Orr (J.). Problem of the Old Testament considered with reference to recent criticism. Londres, Nisbet, 1906 ; in-8° de 164 p.

Pariset (E.). La médaille énigmatique. Lyon, imp. Alexandre Rey, 1905 ; gr. in-8° de 30 p. (Extrait des mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon, t. IX.)

Cette médaille est celle de Fourvière. M. P. passe en revue les diverses interprétations qui en ont été proposées et déclare n'en être pas satisfait. Il souhaite que le déchiffrement en soit tenté à nouveau. Dont acte.

Pauly (J. de). Sepher ha-Zohar, doctrine ésotérique des Israélites, traduite pour la première fois et accompagnée de notes. Œuvre posthume entièrement revue, corrigée et complétée, publiée par les soins d'Émile Lafuma-Giraud. Paris, Leroux, 1906 ; gr. in-8° de VI + 552 p.

Voilà la première traduction complète de ce livre, qu'on croyait intraduisible. Que cette version ne soit pas parfaite, qu'elle fourmille de contre-sens, que surtout elle soit vicée par un parti-pris théologique, qu'elle ait même le tort de vouloir rendre l'inintelligible, nous ne le nierons pas, et ce n'est pas la personnalité du traducteur qui conciliera à son œuvre beaucoup de sympathie. Mais il faut savoir tenir compte de la difficulté de la tâche et de la hardiesse de l'entreprise. Là où le texte ne prête pas aux fantaisies, il est généralement compris : parfois même on a su remonter à la source. Somme toute, l'œuvre est intéressante et n'est pas à dédaigner.

Peters (M.-C.). The Jews in America. A short story of their part in the building of the Republic. Philadelphie, Winston, 1906 ; in-8° de 138 p.

Peters (N.). Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash, untersucht. Fribourg en-Brisgau, Herder, 1905 ; gr. in-8° de 51 p.

Pinkus (F.). Studien zur Wirtschaftsstellung der Juden. Berlin, Lamen, 1905 ; in-8° de 56 p.

Nouvelle preuve des déceptions qui attendent ces sortes d'études. Pour déterminer avec une précision suffisante le rôle commercial des Juifs du moyen âge, nous manquons des matériaux les plus élémentaires. Ceux que nous possédons sont trop sporadiques pour permettre le moindre jugement. En tout cas, ce n'est pas en citant des auteurs qui ont plus ou moins bien étudié la question qu'on l'avancera. Ces auteurs ou n'ont présenté que des considérations en l'air ou ont appuyé leurs dires sur des documents. Ces documents seuls méritent d'entrer en ligne de compte, et après qu'ils ont été soumis à une critique rigoureuse. C'est ce dont ne s'avise pas un instant M. P.

Poznanski (S.). Arabischer Commentar zum Buche der Richter von Abû Zakarjâ Jahjâ (R. Jehuda) ibn Bal'âm zum ersten Male herausgegeben. Francfort, Kauffmann, 1906 ; in-8° de 25 p.

M. S. Poznanski, qui a déjà publié dans les Mélanges Berliner le commentaire d'Ibn Bal'âm sur le livre de Josué d'après un ms. de Saint-Pétersbourg copié par M. Israelsohn, a tiré du même ms. le commentaire sur les Juges et l'a fait paraître à l'occasion du 90e anniversaire de la naissance de M. Steinschneider. Dans une courte introduction M. Poznanski caractérise brièvement l'œuvre d'Ibn Bal'âm et énumère les écrivains que cet exégète a mis à profit et ceux qui l'ont utilisé à leur tour, notamment Tanhoum Yerouschalmi. Dans les notes qui accompagnent le texte, M. Poznanski indique les sources de l'auteur et les emprunts qui lui ont été faits. Il est inutile de faire ressortir la profonde et complète connaissance de la littérature juive que montre M. Poznanski ici comme dans ses autres publications. Nous nous bornerons à lui soumettre quelques petites observations critiques.

P. 10, l. 15, 16, 17 (sur III, 22), il nous semble qu'il faut lire פרש au lieu כרש ; c'est le mot hébreu פָּרַשׁ : cf. *Ousoûl*, s. v. פרשד. — P. 13, l. 21 (sur v, 23), il faut corriger והו en פהו — P. 15, l. 1, au lieu de אלגרש on doit mettre אלגרש. Saadia traduit הר גלעד, dans Gen., XXXI, 21, par גבל גרש, sans article. — P. 21, la remarque d'Ibn Bal'âm sur ועלו (XVI, 18) aurait besoin d'un petit commentaire. Le grammairien dit que le *vav* de ce mot, étant avec *scheva*, n'a pas changé, contrairement à l'habitude, le passé en futur. Mais avec le passé le *vav* a toujours un *scheva*. Ibn Djanah, *Louma'*, p. 204 (cf. p. 54), s'exprime mieux. Il dit que le plus souvent on emploie le *vav* avec *petâh* devant le futur dans le sens du passé, mais que, parfois, on emploie le *vav* avec *scheva* devant le passé. Il est à noter que, pour le mot ועלו, le même auteur (*ibid.*, p. 50) admet que le *vav* joue le rôle du *fâ* arabe.

Nous espérons que M. Poznanski pourra faire paraître le reste des écrits exégétiques d'Ibn Bil'âm, qui, s'il n'a pas l'originalité de Hayyoudj ou d'Ibn Djanah, n'en est pas moins un auteur des plus intéressants. — *Mayer Lambert.*

PROCKSCH (O.). Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle übersetzt u. untersucht. Leipzig, Hinrichs, 1906 ; in-8° de VI + 394 p.

Publications of the American jewish historical Society, n° 13. Baltimore, impr. Friedenwald, 1905 ; in-8° de XXV + 167 p.

Table des matières :

Leon Hühner : Naturalization of Jews in New York under the Act of 1740 ;

Max J. Kohler : Phases of religious liberty in America with particular reference to the Jews. II ;

David Philipson : Are there traces of the ten lost Tribes in Ohio ?

David E. Heineman : Jewish beginnings in Michigan before 1850 ;

A. J. Messing : « Old Mordecai », the founder of the city of Montgomery ;

Alfred G. Moses : The history of the Jews of Montgomery ;

Albert M. Friedenberg : A German jewish poet on America ;

Max J. Kohler : Judah Touro, merchant and philanthropist ;

Leon Hühner : Isaac de Pinto ;

J. S. Ross : Additional notes on the history of the Jews of Surinam.

Publications of the American jewish historical Society, n° 14. New-York, impr. New-York Co-operative Society, 1906 ; in-8° de XIII + 263 p. The two hundred and fiftieth anniversary of settlement of the Jews in the United States. Addresses delivered at Carnegie Hall, New-York, on thanksgiving day MCMV, together with other selected adresses and procenedigs).

Publications of the American jewish historical Society, n° 15. Baltimore, Friedenwald, 1906 ; in-8° de 122 p.

Contient : Cyrus Adler : Jews in the diplomatic correspondance of the United States.

Ramsay (A.). Studies in Jeremia. Londres, Bagster, 1905 ; in-8° de 304 p.

Rapaport (M.-W.). L'esprit du Talmud et son influence sur le droit judaïque. Paris, impr. Lahure, 1905 ; 9 p. (Extrait du Compte rendu des travaux du Congrès international de droit comparé de 1900.)

Recueil des historiens des Gaules et de la France. Tome XXIV contenant les Enquêtes administratives du règne de saint Louis et la Chronique de l'Anonyme de Béthune, publié par Léopold Delisle. Paris, Imprimerie nationale, 1904 ; in-fol.

La première partie de ce volume comprend les procès-verbaux des enquêtes sur l'administration royale ordonnées par Louis IX en 1247 et 1248. Parmi les plaintes et réclamations accueillies par les enquêteurs, un certain nombre intéressent les Juifs. Les unes portent sur des litiges relatifs au remboursement de prêts faits par des Juifs à des habitants de Cinais (Indre-et-Loire) (p. 189 *h*), l'Isle-Bouchard (*id.*), Messemé (Vienne) (p. 189 *i*), Montsurs (Mayenne) (p. 89 *e*), Naintré et Oyré (Vienne) (p. 216 *c* et *d*), Parçay-Meslay et Parçay-sur-Vienne (Indre-et-Loire) (p. 164 *h* et 188 *b*), Saint-Hilaire-des-Monts (Vienne) (p. 216 *d*), Saint-Maixent (Deux-Sèvres) (p. 222 *b*), Sainte-Honorine-la-Guillaume (Orne) (p. 59 *a*), Senillé (Vienne) (p. 216 *d*), Sommière (Gard) (p. 440 *j*), etc. Les autres fournissent des indications soit sur les arrestations et saisies datant de Philippe-Auguste (p. 9 *j*, 15 *j*), soit sur les mesures prises par les agents de saint Louis pour faire rentrer au compte du trésor royal les créances des Juifs sur des habitants de Bazouches (Sarthe) (p. 76 *f*), Langeais (206 *j*), Saint-Cyr-sur-Loire (Indre-et-Loire) (p. 98 *d*), Salles (Charente-Inférieure) (p. 145 *g*), Seuilly (Indre-et-Loire) (p. 189 *b*), Toutainville et Triqueville (Eure) (p. 10 *h* et 11 *g*). Quelques-unes mentionnent la dispense de remboursement accordée par le roi aux débiteurs des Juifs (p. 164 *h*, 216 *c*, 413 *j*, 440 *j*), quelques-unes, le taux de l'intérêt de ces prêts (p. 281 *e*, 283 *c*). D'autres plaintes nous renseignent sur les relations des Juifs et des Chrétiens, sur la vie même des Juifs, etc. : Juifs volés (444 *a*, 482 *d*) ou frappés (157 *b*) ; femmes juives battues (187 *j*, 211 *f*, 213 *f*, 229 *b*) ; Juifs tués (114 *f*, 224) ; Juifs jouant avec des Chrétiens (460 *e*, 462 *h*) ; aventure de Simon, instituteur à Arles (528 *f*) ; démolition de la synagogue de Beaucaire (493-494, 849 *h*) ; tumulte provoqué à Uzès par deux Juifs qui veulent tuer un jeune Chrétien (436) ; un converti réclame l'argent qu'il a dû donner au prévôt de la Rochelle pour s'assurer sa protection au temps où il était encore israélite (143) ; Henri d'Avaugour proteste contre l'établissement des Juifs à Laigle (731 *b*), etc. Outre ces mentions dispersées dans les procès-verbaux, plusieurs fragments sont entièrement consacrés aux Juifs. Trois chapitres les concernent parmi les plaintes portées dans les bailliages d'Amiens, Senlis et Vermandois : l'un sans identification ; les autres intitulés : *In parochia Sanctæ Margharetæ in Sancto Quintino contra Judæos ; in parochia Sancti Martini in Sancto Quinino contra Judeos* (p. 742-744). L'analyse en avait été faite déjà par M. Delisle dans le *Compte rendu de l'Académie des inscriptions*, 4e série, XVII, 315-316, et reproduite par I. Loeb dans *Revue*, XX, 26. Aux créances des Juifs sur Saint-Quentin même on peut ajouter des créances sur les communes des environs : Grougis (p. 283 *c*), Hauteville (282 *a*), Lesquielles-Saint-Germain (281 *d*, *e*), Origny-sur-

Aisne (281 *g*), Pargny (281 *j*), Veneroles (283 *c*, *d*) et datant de 1244 et 1245 (sur l'importance de cette date, voir *Revue*, XX, 28). Les pp. 745-747 donnent, en cinquante-deux paragraphes, d'après deux fragments de parchemins, la liste des débiteurs de deux personnages désignés par les initiales J. et H. et identifiés avec Jean Puliette et Hadewis, sa femme, dont le nom figure dans un autre fragment (§ 53-68) et que M. Delisle suppose des Juifs du Nord. On pourra compléter ces indications sommaires sur les renseignements fournis par ces enquêtes en dépouillant la table qui renvoie à une centaine de noms de Juifs ; on remarquera ceux qui ont des charges officielles (213 *c*, 440 *f*, etc.). — *Paul Hildenfinger.*

Reinach (Th.). La fête de Pâques. Paris, Leroux, 1906 ; in-8° de 60 p.

« Essayer de déterminer l'*origine*, la signification historique et religieuse de la fête de Pâques » en suivant la méthode régressive, c'est-à-dire en partant « de l'état de choses actuel pour remonter de proche en proche jusqu'aux commencements les plus nébuleux » et en montrant « comment, à chaque étape de la civilisation, sous les mêmes noms et à peu près à la même date de l'année, cette fête a correspondu à des conceptions différentes et pourtant reliées les unes aux autres par un fil ininterrompu », tel est le dessein de cette petite brochure, qui, pleine d'idées et de faits adroitement groupés, en dit plus, et plus agréablement, que tel gros volume bourré d'érudition. Car ce n'est rien de moins qu'un « chapitre de l'évolution religieuse » qui est présenté ici en raccourci à propos de la fête chrétienne de Pâques. Nous y retrouvons cette conception, très en vogue aujourd'hui depuis les travaux de l'école sociologique et anthropologique, qu'on peut retrouver sous les formes religieuses les plus complexes d'à présent, à travers les transformations graduelles que leur ont fait éprouver les courants successifs de civilisation, à travers les explications, les mythes imaginés *a posteriori*, les faits religieux, les rites les plus primitifs, tels qu'on peut les observer encore dans les groupes sociaux restés au stade élémentaire. Les grandes religions elles-mêmes, judaïsme, christianisme, etc., n'ont fait souvent que reprendre en les adaptant, en les idéalisant, en les épurant, en en changeant la signification ou la forme, mais sans les rendre méconnaissables, des pratiques et des usages remontant à l'âge animiste, à l'époque des clans et des totems. La démonstration que poursuit M. Reinach, à propos de Pâques, est toujours ingénieuse, fort séduisante pour les faits de l'âge historique, plus hasardeuse lorsqu'il recule jusqu'aux origines « nébuleuses » : nous n'entreprendrons pas de la résumer et nous y renvoyons le lecteur.

M. R. adopte les conclusions générales de l'école critique moderne sur les sources du Pentateuque et leur chronologie respective et s'en autorise comme de résultats acquis désormais à la science pour édifier son système. Comme ces résultats gardent encore, malgré tout, un caractère conjectural, il en va de même de toutes les inductions qu'on en tire. En un endroit, on peut faire grief à M. R. de tirer argument d'une attribution particulièrement hypothétique. C'est lorsque, à la page 39, le texte Exode, 13, 2 sv., est considéré comme appartenant au Deutéronomiste. Aux termes de M. R. on pourrait croire que cette attribution est incontestée, alors qu'elle n'a été proposée que par quelques critiques. — *J. W.*

Rigg (J.-M.). Calendar of the plea rolls of the Exchequer of the Jews preserved in the public Record office. Vol. I. Henry III, A. D. 1218-1272. Londres, Macmillan, in-8° de XVIII + 367 p. (Jewish historical Society of England).

Rosenfeld (S.). Der Geist der Bibel. Moses. Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; in-8° de 41 p.

Rosenthal (L.-A.). Die Mischna, Aufbau u. Quellenscheidung. Tractate Maaseroth. Strasbourg, Trübner, 1906 ; in-8° de III + 64 p.

Rosenthal (L.-A.). Jesus u. die Rabbinen. Berlin, Scholem, 1905; in-8° de 20 p.

Rosenthal (L.-A.). Joel-Nahum-Habakuk miteinanderverglichen. Strasbourg, Trübner, 1905 ; in-8° de 2 + 44 p.

C'est, comme dit le sous-titre, « une série de feuilles détachées », écrites à différentes époques et d'un lien assez lâche. Dans ces esquisses, M. Rosenthal compare les trois livres de Joël, Nahum et Habacuc entre eux et avec d'autres textes bibliques, afin de prouver leur unité et leur authenticité. Car, si ce sont des rédacteurs qui ont réuni les différents morceaux dont ils se composent, comment se fait-il que ces fragments se ressemblent entre eux, par l'esprit et le style, et ressemblent à d'autres livres ?

La description de la prise de Ninive dans Nahum, celle de l'incursion des Chaldéens dans Habacuc et celle de l'invasion des sauterelles dans Joël offrent les mêmes traits, soit dans les circonstances du récit, soit dans les termes et dans les images. Mais ces ressemblances, quand elles ne sont pas tout extérieures, s'expliquent par l'analogie du sujet. C'est à cela que se borne d'ailleurs le parallèle entre les trois prophètes. — Les autres rapprochements ne sont pas plus probants, ou prouveraient plutôt le contraire de la thèse. Ainsi Habacuc, III, qui n'est pas un psaume, rappelle le Ps. XVIII, et de même les deux premiers chap.: Nahum, I, le Ps. LXVIII. Nahum ressemble encore aux Lamentations et à Micha : Joël à Amos ; Joël et Nahum à différents passages des Ps. ; Joël, Nahum et Habacuc à Sophonie ; Habacuc à Obadia ; Obadia à Malachie et Malachie à Joël. — On ne voit pas en quoi ces analogies fugitives — et on pourrait faire à M. R. le plaisir d'en augmenter le nombre — infirment les conclusions générales de la critique. Certes, M. R. met parfois à nu les défauts de l'exégèse radicale, surtout sa témérité à dater avec précision les fragments que son analyse a isolés : il s'élève avec quelque apparence de raison contre la théorie suivant laquelle les prophètes auraient toujours prédit des malheurs, tandis que les consolations et les perspectives d'un avenir meilleur auraient été ajoutées plus tard. Mais pourquoi des expressions identiques ou analogues, surtout quand elles étaient courantes ou consacrées, ne pourraient-elles pas se retrouver dans les textes anciens et dans ceux qu'ils ont inspirés, ou pourquoi les auteurs des prophéties originales et ceux des interpolations n'auraient-ils pas pu suivre les mêmes modèles ? M. Rosenthal a voulu trop démontrer ; ses rapprochements, fussent-ils plus péremptoires qu'ils ne sont, prouveraient plutôt que les livres prophétiques sont des *Conciones*, des recueils de morceaux oratoires d'auteurs et d'âges divers, et M. R. aurait peut-être plus raison qu'il ne voudrait.

Dans ces parallèles où il faudrait souvent mettre les originaux en regard les uns des autres, la traduction ne serre pas toujours le texte d'assez près : quelquefois elle n'est pas suffisamment justifiée ; ainsi Hab., I, 11 *a* (non 10 *a*) est rendu (p. 2, l. 4) par : « puis dévastant comme le vent, il disparaît » ; dans le même passage זו כחו לאלהו signifierait simplement : « c'est sa force », comme יש לאל ידי (p. 5 ; v. maintenant Brockelmann, dans *Z. A. W.*, XXVI, [1906], p. 29). Dans Nah., III, 17 (non 18) מִנְזָרֶיךָ aurait le sens de « tes couronnes » (pag. 22). Soutenir que Hab., II, 14 כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ה׳ כמים יכסו על ים est plus primitif qu'Is., XI, 9 (non I, 9)

כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים p. 31) ressemble à une gageure. On voit que les versets sont parfois indiqués inexactement ; il arrive même qu'ils ne le soient pas du tout. — P. 3, l. 25, l. Assyrer ; p. 22, l. 16, l. Soph., I, 7. — *M. Liber.*

Rosenthal (L.-A.). Schiller u. die Bibel. Nachklänge zum Schillertage. Strasbourg, Trübner. 1905 ; in-8° de 25 p.

Samter (N.). Judentaufen im 19. Jahrhundert. Berlin, Poppelauer, 1906 ; in-8° de VII + 157 p.

Samuel (S.). Geschichte der Juden in Staat u. Stift Essen bis zur Säkularisation des Stifts, von 1291-1802. Berlin, Poppelauer, 1905 ; in-8° de 118 p

Schiaparelli (G.). Astronomy in the Old Testament. Authorized English translation with many corrections and additions by the author. Oxford, Clarendon Press, 1905 ; in-8° de VIII + 178 p.

Schiff (M.). La Bibliothèque du marquis de Santillane. Paris, E. Bouillon, 1905 ; in-8° de XCI + 511 p. (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, fasc. 153.)

Cette reconstitution de la bibliothèque de Don Mijo Lopez de Mendoza, marquis de Santillane, dont les mss. sont aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Madrid, comprend une description d'un ms. de Maïmonide, le Guide des égarés, traduit en castillan par Pedro de Toledo (p. 428-444). — *P. Hildenfinger.*

Schlatter (A.). Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian. 2e éd. Stuttgard, Vereinsbuchhandlung, 1906 ; in-8° de 358 p.

Schloessinger (M.). Rashi ; his life and his work. Baltimore, Friedenwald, 1905 ; in-8° de 223-245 p.

Schmidt (N.). The prophet of Nazareth. New-York, Macmillan, 1905 ; in-8° de XII + 422 p.

Schriften der Gesellschaft für die Geschichte der Israeliten in Elsass-Lothringen. I. Teil. Die Juden in Rufach von M. Ginsburger. II. Teil. Die Judengasse u. die Synagoge in Rufach in Wort u. Bild von C. Winkler. Gebweiler, impr. Dreyfus, 1906 ; gr. in-8° de VIII + 54 p. + 7 planches.

Schwarz (A.). Der Mischneh Torah, ein System der mosaïsch-talmudischen Gesetzlehre. Carlsruhe, Braun, 1905 ; gr. in-8° de 230 p.

Sellin (E.). Die biblische Urgeschichte. Gr. Lichterfelde, Runge, 1905 ; in-8° de 47 p.

Simeon (J.). Women of the Old Testament, Eve-Ruth. Londres, Holness 1905 ; in-8° de 320 p.

Stähelin (F.). Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung u. Entwicklung. Bâle, Lendorff, 1905 ; gr. in-8° de VI + 55 p.

Staerk (W.). Die Entstehung des Alten Testaments. Leipzig, Göschen, 1905 ; in-8° de 170 p.

Stanley (A.-P.). Sinai and Palestine in connection with their history. Londres, Murray, 1905 ; in-8° de 618 p.

Steinthal (H.). Ueber Juden u. Judentum. Berlin, Poppelauer, 1906 ; in-8° de XII + 307 p.

Steinschneider (M.). Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken u. Handschriften. I. Abteilung : Bibliographie der *hebräischen* Schriften. Francfort, J. Kauffmann, 1905 ; in 8° de XII + 190 p.

Steuernagel (C.). Hebr. Grammatik mit Paradigmen Literatur, Uebungsstücken u. Wörterverzeichnis. Berlin, Reuther et Reichard, 1905 ; in-8° de XII + 154 + 142 p.

Steuernagel (C.). Methodische Anleitung zum hebr. Sprachunterricht. Berlin, Reuther et Reichard, 1905 ; in-8° de 48 p.

Storck (W.). Das Buch Hiob. Munster, Aschendorff, 1906 ; pet. in-8° de XVIII + 104 p

Strachan (J.). Hebrew ideals, a study of Old Testament faith and life. Edimbourg, Clark, 1905 ; in 8° de 201 + 170 p.

Strack (H.-L.). Einleitung in das alte Testament einschliesslich Apokryphen und Pseudepigraphen mit eingehender Angabe der Literatur. Sechste neubearbeitete Auflage. Beck, Munich, 1906 ; in-8° de VIII + 256 p.

L'Introduction à l'Ancien Testament de M. Strack en est à sa sixième édition, la dernière ayant paru en 1898 (voir *Revue*, t. XXXVI, p. 314). C'est la preuve non seulement de l'intérêt qu'on porte en Allemagne aux études théologiques, mais aussi du mérite de l'œuvre. Ce mérite consiste principalement dans l'abondance et l'exactitude des renseignements bibliographiques concernant toutes les branches de la littérature des études isagogiques : histoire de la Bible, Massora, manuscrits, éditions, traductions, commentaires, écrits philologiques, etc. Tout l'essentiel se trouve consigné dans ce volume de dimensions modestes. Dans les questions de fond importantes on remarque le même souci de la précision, par exemple en ce qui touche l'histoire de la critique, le vocabulaire des sources du Pentateuque, l'étude sur la poésie hébraïque. En outre, M. Strack donne une analyse étendue des ouvrages bibliques.

M. Strack est beaucoup plus sobre à l'égard des points de détail qui remplissent d'autres Introductions, par exemple l'authenticité de tel mot ou de telle phrase. Ces problèmes minutieux nous paraissent en effet plutôt regarder les commentaires que les Introductions à la Bible.

M. Strack montre des tendances conservatrices tout en reconnaissant les droits entiers de la critique littéraire. Il croit à l'historicité des récits même miraculeux, ce qui ne l'empêche pas de reconnaître que le Pentateuque est postérieur à l'époque de Moïse et que les sources qui ont servi à le composer ont chacune leur style propre. Par exemple, pour le code sacerdotal, l'important est de savoir s'il donne une idée fidèle de l'époque mosaïque et non pas s'il a été rédigé par Moïse. M. Strack essaye de prouver, non sans apparence de raison, que les institutions dont parle ce code se rapportent plutôt à la période antéexilique qu'aux temps de la Restauration, tout en admettant que les lois qui s'y trouvaient n'ont guère été observées par le peuple. M. Strack conteste aussi le point fondamental de l'école de Graf-Wellhausen, à savoir que le Deutéronome aurait été inventé sous Josias, à l'époque duquel il s'applique mal-

Dans la nouvelle édition, M. Strack a ajouté deux paragraphes, l'un (§ 14) concernant certains morceaux spéciaux du Pentateuque (Décalogue, code de l'Alliance), l'autre (§ 83) sur la disposition des nouvelles éditions du Pentateuque (l'auteur explique les indications masorétiques qui s'y trouvent). M. Strack s'est naturellement mis au courant des nouveaux travaux sur les études bibliques, ce qui a augmenté la littérature ; par contre, il a supprimé la mention de quelques ouvrages anciens de valeur médiocre.

Comme fautes d'impression nous avons relevé p. 7 que les alinéas *4* et suivants viennent après l'alinéa *1*. Il est regrettable que ces alinéas contiennent des divisions marquées par des chiffres de même caractère que les alinéas eux-mêmes. — P. 207, lire קטָרַע pour קטָרַצ. — Ces observations doivent seulement montrer que nous avons tenu à parcourir de nouveau l'introduction de M. Strack, ouvrage qui peut rendre d'utiles services à tous ceux qui s'adonnent aux études bibliques. — *Mayer Lambert.*

Strack (H.-L.). Grammatik des Biblisch-Aramäischen. 4. sorgfältig verbesserte Auflage. Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8° de 40 p.

Strack (H.-L.). Das Wesen des Judentums. Vortrag. Leipzig, Hinrichs, 1906 ; in-8° de 23 p. (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin n° 36).

Süssmann (A.). Die Judenschuldentilgungen unter König Wenzel. Berlin, Lamm, 1907 ; in-8° de xv + 203 p. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums).

Taenzer (A.). Die Geschichte der Juden in Tirol und Vorarlberg. Teil 1 u. 2 : Die Geschichte der Juden in Hohenems u. im übrigen Vorarlberg. Meran, Ellmenreich, 1905 ; gr. in-8° de xxxv + 802 p.

Tirschtigel (C.). Das Verhältnis von Glauben u. Wissen bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen bis Maimonides. Breslau, Koebner, 1905 ; gr. in-8° de 95 p.

Touzard (J.). Grammaire hébraïque abrégée. Paris, Lecoffre, 1906 ; in-8° de xxiv + 435 p.

Trésor des Chartes du comté de Rethel publié par ordre de S. A. S. le prince Albert Ier par Gustave Saige et Henri Lacaille. T. I, 1081-1328. Monaco, 1902 ; in-4°.

Le n° xlix de ce recueil (p. 85) est une charte de Thibaud, comte de Champagne et de Brie, déclarant que Jacob, son Juif de Troyes, reconnaît Hugues, comte de Rethel, libéré des obligations contractées envers le Juif Vallin, son père (11 mai 1223). — *P. Hildenfinger.*

Vaganay (L.). Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras. Thèse. Paris, Picard, 1906 ; in-8° de xlvii + 55 p.

Vassel (E.). La littérature populaire des Israélites tunisiens. Fasc. II. Paris, Leroux, 1906 ; in-8° de 97-160 p. (Bibliothèque de l'Institut de Carthage).

Venetianer (L.). Ezekiels Vision u. die Salomonischen Wasserbecken. Budapest, Kilian, 1906 ; gr. in-8° de 40 p.

Vogelstein (H.). Militärisches aus der israelitischen Königszeit. Kœnigsberg, impr Hartung, 1906 ; 18 p.

Wellesz (J.). Rasi. Budapest, Izr. Magyar irodalmi Tarsulat, 1906; in-8° de 191 p.

Welsch (H.). Biblisches Handwörterbuch. Paderborn, Schöningh, 1905; in 8° de v + 432 p.

Wilke (F.). Jesaja u. Assur. Eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten-Jesaja. Leipzig, Dietrich, 1905; in-8° de iv + 128 p.

Witzmann (G.). Die unterrichtliche Behandlung der Psalmen. Langensalza, Beyer, 1906; in-8° de viii + 112 p.

Wohlgemuth (J.). מסלת ישרים Der Weg der Frommen von R. Mosche Chajim Luzzatto neu hrsg., übersetzt u. mit einer Einleitung u. Quellenangaben versehen. Berlin, Lamm, 1906; in-8° de xxviii + 161 + 79 p.

Wright (Ch.-H.-H.). Daniel and its critics, being a critical and grammatical commentary. Londres, Williams et Norgate, 1906; gr. in-8° de xxxviii + 284 p.

Wünsche (A.). Schöpfung u. Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen u. moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Ueberliejerungen in der keilschrift. Literatur. Leipzig, Pfeiffer, 1906; in-8° de 85 p.

Wünsche (A.). Die Schönheit der Bibel. I. Band : Die Schönheit des Alten Testaments. Leipzig, Pfeiffer, 1906; gr. in-8° de x + 390 p.

Wünsche (A.). Die Bildersprache des Alten Testaments. Leipzig, Pfeiffer, 1906; gr. in-8° de vii + 187 p.

Year Book of the central conference of American rabbis 1905-5665; vol. XV, ed. by A. Guttmacher and W. Rosenau. Baltimore, Friedenwald, 1905; in-8° de 279 p.

Year Book of the central conference of American rabbis. Vol. XVI. New-York, Bloch, 1906; in-8° de 342 p.

Zapletal (V.). Das Deboralied erklärt. Fribourg, Universität-Buchhandlung, 1905; in-8° de vii + 52 p.

Zapletal (V.). Der biblische Samson. Fribourg, Universitätsbuchhandlung, 1906; gr. in-8° de iv + 80 p.

Zapletal (V.). Liber Ecclesiastæ. Textum hebraicum critice et metrice. Halle, Haupt, 1906; gr. in-8° de 27 p.

Zenner (J.-K.). Beiträge zur Erklärung der Klagelieder. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1905; in-8° de iii + 42 p.

Ziegler (I.). Der Kampf zwischen Judentum u. Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten. Berlin, Poppelauer, 1907; in-8° de 94 p.

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and literatures (Chicago, trimestriel). = = Vol. XXI, n° 4, juillet 1905. = = Aaron Ember : The pluralis intensivus in Hebrew. = = Vol. XXII, n° 2, janvier 1906. = = Max L. Margolès : λαμβάνειν and its Hebrew-Aramaic equivalents in Old Testament Greec. — M. P. Smith : The structure of Obadiah. — Julius H. Greenstone : The Turkoman defeat at Cairo by Solomon ben Joseph Ha-Kohen edited with introduction and notes. = = N° 3. avril. = = Francis Brown : President Harper and Old Testament studies. — Paul Haupt : The hebrew stem *nahal*, to rest. — Samuel Poznanski : Zu dem Berichte über die Niederlage der Turkomanen bei Kairo. = = N° 4, juillet. = = Paul Haupt : The etymology of *mohel*, circumciser. — Semitic verbs derived from particles. — Hans H. Spoer : Some contributions to the interpretation of the Song of songs suggested by travel in Palestine. = = Vol. XXIII, n. 1, octobre. = = Charles C. Torrey : Portions of first Esdras and Nehemiah in the Syro-Hexaplar version. = = N° 2, janvier 1907. = = C.-C. Torrey : The nature and origin of « First Esdras ».

Revue biblique internationale (Paris, trimestrielle). = = 14e année, 1905, n° 3, juillet. = = A. Van Hoonacker : Un nom grec (Ἀδής) dans le livre de Jonas (II, 7). = = N° 4, octobre. = = R. P. Lagrange : Notes sur le Messianisme au temps de Jésus. — H. Hyvernat : Le langage de la Massore (*fin*). Lexique massorétique. — I. Guidi : הגיון סלה, הגה. = = Nouvelle série, 3e année, n° 1, janvier 1906. = = R. P. H. Vincent : Les villes cananéennes (*suite*, n° 2). — R. P. Lagrange : Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes. — Clermont-Ganneau : Inscription samaritaine de Gaza et inscriptions grecques de Bersabée. — R. P. P. Dhorme : Les formations par analogie dans le verbe hébreu. = = N° 2, avril. = = Mgr Batiffol : Le Judaïsme de la Dispersion tendait-il à devenir une église ? — R. P. L. Féderlin : A propos d'Isaïe X, 29-31. = = N° 3, juillet. = = R. P. Lagrange : L'avènement du Fils de l'homme. — R. P. Jaussen : Itinéraire de Nakhel à Pétra. = = N° 4, octobre. = = I. Guidi : L'historiographie chez les Sémites. — Ant. Jaussen : Le puits d'Agar. = = 4e année, 1907, n° 1, janvier. = = A. Van Hoonacker : Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Osée. — Paul Dhorme : Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux. — R. P. Lagrange : Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières.

The jewish quarterly Review (Londres). = = Vol XVII, 1905. = = N° 68, juillet. = = Richard Gottheil : Some hebrew manuscripts in Cairo. — David Philipson : The rabbinical conferences, 1844-46. — George Margoliouth : Gleanings from the Yemenite liturgy. — Hartwig

Hirschfeld : The Arabic portion of the Cairo genizah at Cambridge (Further Saadyah fragments ; Treatise on « forbidden marriages » ; the treatise on the « traditional laws ») — J.-H.-A. Hart : Philo of Alexandria (analyse de De decem oraculis, Quod liber sit quisquis virtuti studet, De Cherubim). — I. Friedlaender : The Arabic original of the report of R. Nathan Hababli. — M.-N. Adler : The Itinerary of Benjamin of Tudela (*suite et fin*, nos 69 et 72). — Stanley A. Cook : Notes on Old Testament history (The life of David). = = Vol. XVIII, n° 69, octobre. = = E.-J. Worman : Notes on the Jews in Fustat from genizah Cambridge documents. — H.-S.-Q. Henriques : The civil rights of English jews. — Louis Ginzberg : Geonic responsa (*suite*, nos 71, 72 et 74). — H. Hirschfeld : The Arabic portion of the Cairo genizah at Cambridge (Saadyah's « Refutation of the unfair aggressor ; Saadyah's treatise on usury). — Stanley-A. Cook : Notes on Old Testament history (Saül). — V. Aptowitzer : Genizah Responsum XXVI in J. Q. R. januar 1905. — A. Weiner : A note on jewish doctors in England in the reign of Henry IV. = = N° 70, janvier 1906 = = Samuel Poznanski : The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon in the tenth century. — David Philipson : The Frankfort rabbinical conference, 1845. — Morris Joseph et C.-G. Montefiore : Biblical criticism and the pulpit. — H. Hirschfeld : The Arabic portion of the Cairo genizah at Cambridge (Introduction to Saadyah's « Translation of Jeremiah » (?), Definitions). — J.-H.-A. Hart : Philo of Alexandria (analyse de De somniis). — Stanley-A. Cook : Notes on Old Testament history (Judges, x, 6 — I Samuel, viii). — D. Simonsen : Dr Elias Sabot. = = N° 71, avril. = = A. Cowley : Bodleian geniza fragments (Consultation de l'année 953). — Leon Simon : Abraham Mapu. — A.-B. Rhine : Leon Gordon as a poet. — G. Margoliouth : An introduction to the liturgy of the Damascene Karaites. — Stanley-A. Cook : Notes on Old Testament history (Saul and Benjamin). = = N° 72, juillet. = = I. Elbogen : Studies in the jewish liturgy (*suite*, n° 74). — H. Hirschfeld : The Arabic portion of the Cairo genizah at Cambridge (Saadiah's Commentary on Exodus). — D. Philipson : The Breslau rabbinical conference. — G.-H. Skipwith : Ashtoreth, the goddess of the Zidonians. — Stanley-A. Cook : Notes on Old Testament history. Meribath-Kadesh. = = Vol. XIX, n° 73, octobre. = = Felix Coblenz : Biblical criticism in religious instruction. — J. Abelson : Maimonides on the Jewish creed. — S. Poznanski : The Karaite literary opponents of Saadia Gaon in the eleventh century. — I. Friedlaender : A Muhammedan book on augury in Hebrew characters. — A. Cowley : Bodleian Geniza fragments (Lettre de Nehémia Hacohen, Gaon, de l'an 962 ; lettre des Juifs de Jérusalem à Ephraïm b. Schemaria d'Égypte). — Lewis N. Dembitz : Babylon in Jewish law. — Poetry : al Schechitah, translated by Helena Frank. — H. Hirschfeld : The Arabic portion of the Cairo genizah at Cambridge Saadyah's Commentary on Leviticus). — David S. Sassoon : An autograph letter of a pseudo-Messiah.

Stanley A. Cook : Notes on Old Testament history. VI. The Calebite tradition. — Felix Perles : Das Jüdische in Cohen's Ethik. = = N° 74, janvier 1907. = = G.-E. Biddle : A theist's impressions of Judaism. — A. Cowley : Bodleian Geniza fragments (Lettre de Yeschoua Kohen b. Joseph, au nom des deux communautés de No Amon à Ephraïm b. Schemaria, chef de la communauté de Jérusalem à Fostat pour le rachat de quatre Rabbanites et de trois Caraïtes faits prisonniers et venant d'Adalia ; autre lettre adressée à Ephraïm b. Schemaria — l. 14, לא כל הרוצה לר[אה] את השם..., lire : לא כל הרוצה לר[טל] [ונוטל] את השם [יבוא]. — J.-H.-A. Hart : The prologue to Ecclesiasticus. — H.-S.-Q. Henriques : The political rights of English jews. — Stanley A. Cook : Notes on Old Testament history (Literary and historical criticism ; Saul and David ; conclusion). — S. Fyne : Psalm cxxxiii ; A. Francis Steuart : Jews in Rome, 1704 ; S. Poznanski : Zu dem Sendschreiben des Nehemia Gaon.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau). = 49e année, nos 1-2, janvier-février 1905. = = W. Bacher : Raschi u. Maimuni. — A. Büchler : Das Ausgiessen von Wein u. Öl als Ehrung bei den Juden. — Samuel Poznanski : Die jüdischen Artikel in Ibn al-Qifti's Gelehrtenlexicon. — I. Schultze : Geschichte der Familie Wallich (*suite et fin*, nos 3-10). — Moritz Steinschneider : Mathematik bei den Juden (1551-1840) (*suite* dans tous les numéros suivants). — D. Simonsen : Eine Confrontation zwischen Glückel Hameln's Memoiren u. den alten Hamburger Grabbüchern. — Israel Rosenthaler : Zur Biographie Wolf Heidenheims. = = Nos 3-4, mars-avril. = = Philipp Bloch : Die Kabbalah auf ihrem Höhepunkt u. ihre Meister. — A. Ackermann : Der märkische Hostienschändungsprozess vom Jahre 1510 (*fin*, numéro suivant). — D. Simonsen : Hartwig Wesselys Todestag. — E. Zivier : Eine archivalische Informationsreise (sur les communautés juives d'Allemagne). = = Nos 5-6, mai-juin. = = D. Feuchtwang : Assyriologische Studien. — S. Eppenstein : Beleuchtung einiger neuerer Emendationsversuche im Alten Testament. — Jacob Guttmann : Ueber Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum (*fin*, numéro suivant). — Ludwig Geiger : Mendelssohniana. = = Nos 7-8, juillet-août. = = Julius Guttmann : Hermann Cohens Ettik. — Siegmund Jampel : Esther, eine historischkritische Untersuchung (*suite et fin*, nos 9-10 ; 1906, nos 3-6, 9-12). — Hermann Vogelstein : Die Entstehung u. Entwicklung des Apostolats im Judentum. = = Nos 9-10, septembre-octobre. = = S. Funk : Die Juden in Babylonien unter Sabur II (309-382). — A. Epstein : Leontin u. andere Namen in den טעמים של חומש (M. E. me fait l'honneur de réfuter longuement une hypothèse avancée par moi avec toutes les réserves nécessaires. A ses arguments, que je ne veux pas discuter, je puis en ajouter un autre, qui m'a été signalé par mon élève M. Maurice Liber : Dans אור החיים (art. Eliézer b. Nathan), on relève qu'une fois Raschbam appelle

le Raban חתן לרבינו לייאונטין ; le nom n'était donc pas rare au XIIe siècle). — Adolf Lewin : Die Judenemanzipation in Baden. — V. Aptowitzer : Zur Geschichte der Abbreviaturen, Eine antikaräische Stelle im Midrasch ha-gadol. = = Nos 11-12, novembre-décembre. = = W. Bacher : Zwei alte Abothkommentare (Joseph b. Jehuda Ibn Aknin, David Maimuni). — S. Krauss : Lexikalisches zur Mechilta di R. Simeon ben Jochaï. — Heinrich Gross : Die kabbalistische Traditionskette. — Hermann Vogelstein : Zu Wellesz' Isaak ben Mose Or Sarua. — Isaak Markon : Die slavischen Glossen bei Isaak ben Mose Or Sarua. — L. Lewin : Judaisieren in Polen. — A. Lewinsky : Regesten zur Gesichte der Juden in der Provinz Sachsen während des Mittelalters. = = 50e année. 1906. Nos 1-2, janvier-février. = = Martin Philippson : Der Anteil der jüdischen Freiwilligen an dem Befreiungskriege 1813 u. 1814 (*fin*, nos 3-4). — M. Rachmuth : Die Juden in Nordafrika bis zur Invasion der Araber. — A. Schmidel : Eine sprachvergleichende Studie (Ein hebr. ה intensivum ; die hebr. Nomina der Einheit; findet sich auch im Hebr. eine Art Pluralis fractus ?) — S. Horowitz : Die Sifre sutta nach dem Jalkut u. anderen Quellen (*suite*, nos 3-4, 7-8, 9-10). — L. Grünhut : Der südarabische Siddur. — A. Lewinsky : Zur Geschichte der Juden in Münster (Westfalen). — M. Weinberg : Der Konvertit Friedrich Christian Christhold. = = Nos 3-4, mars-avril. = = R. Urbach : Zwei Bucher über das Wesen des Judentums. — Leo Back : Simon Kepha. — A. Epstein : Ein wieder gefundener Grabstein auf dem Wormser jüdischen Friedhofe. — A. Berliner : Diebeiden Gedaljah in Obersitzko. — Nachbemerkung des Herausgebers dazu. = = Nos 5-6, mai-juin. = = R. Urbach : Judentum u. Christentum. — A. Lewin : Die Blutbeschuldigung in oberbadischen Liedern aus dem 15. u. 16. Jahrhundert. — L. Geiger : Die Juden u. die deutsche Literatur (*fin*, nos 7-8). — A. Wolf : Ein Brief David Friedländers an Moses Moser. = = Nos 7-8, juillet-août. = = S. Funk : Das literarische Leben der babylonischen Juden im vierten Jahrhundert. — Max Freudenthal : Leon Elias Hirschel, ein jüdischer Artz. = = Nos 9-10, septembre-octobre = = A. Büchler : Die Todesstrafen der Bibel u. der jüdisch-nachbiblischen Zeit (*fin*, nos 11-12). — Felix Goldmann : Der Oelbaum in Palästina in der tannaitischen Zeit (*suite*, nos 11-12). — A. Marmorstein : Beiträge zur Geschichte u. Literatur der gaonaïschen Periode. — Leopold Löwenstein : Sterbetage.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). = = 25e année, 1905. No 2. = = Alfred Zillessen : Jesaja 52, 13-53, 12 hebräisch nach LXX. — Hans Schmidt : Die Komposition des Buches Jona. — Max-L. Margolis : Entwurf zu einer revidierten Ausgabe der hebräisch-aramäischen Aequivalente in der Oxforder Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament. — Le même : Eccles. 6, 4 ; 7, 6 *d*. — H. Rosenberg : Zum Geschlecht der hebräischen Hauptwörter. — S. Poznanski : Zu den

Namen der Frauen Kain's u. Abel's. — E. Baumann et E. Rosenwasser : Berichtigungen zu Mandelkerns grosser Konkordanz. — J. Fromer : Plan einer Real-Konkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur. — Friedrich Schulthess : רפות II Sam. 17, 19, רפות Prov. 27, 22. — Eb. Nestle : Miscellen (17. Wie alt war Joas als er zur Regierung kam ? 18. Sina, nicht Sinai 19. Lulab oder Lolab ? 20. Ex. 9, 24 ; Ez. 1, 4. 21. Musste jeder Jude einmal das Gesetz abschreiben, der König zweimal ? 22. Zwei Aufgaben der hebr. Sprachforschung). — A. Marmorstein : Zu den traditionellen Namenserklärungen. = = 26e année, 1906. N° 1. = = K. Budde : Zum Text der drei letzten kleinen Propheten. — C. Brockelmann : אנ ידר. — Samuel Krauss : Zur Zahl der biblischen Völkerschaften. — Johannes Weerts : Ueber die babylonisch punktierte Handschrift N° 1546 der H. Firkowitschen Sammlung. — Max L. Margolis : καίειν (einschliesslich der Komposita u. Derivata) u. seine hebräisch-aramäischen Aequivalente im Gräzismus des A. T. — L.-W. Batten : Helkath Hazzurim, 2 Samuel 2, 12-16. — M. Liber : Zu S. 365-7 des vorigen Jahrgangs. — B. Stade : Der « Völkerprophet » Jeremia u. der jetzige Text von Jer. Kap. I. — Die Dreizahl im Alten Testament. — Zu Jes. 3, 1. 17. 24. 5, 1. 8, 1 f. 12-14. 16. 9, 7-20. 10, 26. — Aus einem Briefe von Israel Lévi an den Herausgeber. — Ch. Bruston : Pour l'exégèse de Job 19, 25-29. — Julius Bœhmer : Zu Psalm. 72, 99. — B. Nestle : Miscellen. = = N° 2, juillet. = = Westphal : Aaron u. die Aaroniden. — Zillessen : « Tritojesaja » u. Deuterojesaja. Eine literarkritische Untersuchung zu Jes. 56-66. — Richard Gottheil : Hizzib yad. — Eb. Nestle : Miscellen (13. Wie alt war Isaak bei der Opferung ? 14. Abrahams Dorf. 15. Zu Mandelkerns Konkordanz. 16. Zu der Zahl der Buchstaben der hebr. Bibel. 17. Hyksos. 18. Zum Suffix der II. m. sg. im Hebräischen. 19. Zur hebr. Wurzel srs. 20. Zu den Cantica am Schluss des Psalters. 21. Zum Zeugnis des Aristobul über die Septuaginta. 22. Die Mitte der Thora. 23. Maleachi 3, 16. 24 ; Ps. 89, 3. 25. Luthers Unterscheidung von Caf u. Kof. 26. Gen. 2, 23). — A Prhr. v. Gall : Ankündigung einer neuen Ausgabe des hebr. Pentateuchs der Samaritaner. — Stade : Ein tolles Versehen.

Zeitschrift für hebräische Bibliographie (Francfort, bimestriel). = = 9e année, 1905, n° 1, janvier-février. = = A. Freimann : Die Soncinaten-Drucke in Salonichi u. Constantinopel (1526-1547). — M. Steinschneider : Miszellen u. Notizen (53. Gedichte über Aerzte, Medicin u. s. w.). = = N° 2, mars-avril. = = D. Simonsen : Zur Geschichte der Familie Liebmann (Berlin). — W. Bacher : Ein angeblicher Koheleth-Kommentar Saadja Gaon's. — A. Freimann : Bibliographie der Flugschriften über Joseph Süss Oppenheimer (*fin*, n° 3). = = N° 3, mai-juin. = = L. Lœwenstein : Messiashoffnung. — William Zeitlin : Anagramme, Initiale u. Pseudonyma neuhebräischer Schriftsteller u. Publizisten (*fin*, n° 4). = = N° 4, juillet-août. = = A. Marmorstein : Christliche Hebraisten in Ungarn. — M. Steinschneider :

Miszellen u. Notizen (n° 63, Limoges. Voir *Revue*, LII, p. 165). = = N° 5, septembre-octobre. = = Alex. Marx : Correcturen zum סדר טרוריש. — A. Lewinsky : Nachtrag zum « Judeneid ». — A. Freimann : Typographisches (*suite*, n° 6). = = N° 6, novembre décembre. = = Richard Gottheil : Bible mss. in the Roman synagogues. = = 10e année, 1906. N°s 1-2, janvier-avril. = = A. Freimann : Daniel Bomberg u. seine hebräische Druckerei in Venedig. — A. Ackermann : Zum « Judeneid ». — A Freimann : Daniel Bombergs Bücher-Verzeichnis. — Samuel Poznanski : Die Streitschrift eines Schülers Saadja's gegen Salmon b. Jerocham. — A. Marmorstein : Genesis-Rabba Fragmente. = = N° 3, mai-juin. = = A. Freimann : Daniel Bomberg u. seine hebräische Druckerei in Venedig. — Gaster : Der Midrasch Agur des Menachem di Lonzano. = = N° 4, juillet-août. = = Richard Gottheil : Bibliography of the pamphlets dealing with Joseph Suess Oppenheimer. — L. Blau : Plantavits Lehrer im Rabbinischen. — A. Marmorstein : Zwei Midrasch-Tehillim Fragmente (*fin*, n° 6). — Steinschneider : Miszellen u. Notizen (100. Namenkunde, à propos des noms des Israélites de Metz relevés dans notre *Revue*, t. L, p. 238 257). = = N° 5, septembre-octobre. = = A. Marx : Zusätze u. Berichtigungen zu Steinschneider, Die Geschichtsliteratur der Juden. — Porges : Eine bisher unbekannte Ausgabe von Ben Sira (Alfabéta, probablement de Constantinople, vers 1580). = = N° 6, novembre-décembre. = = M. Chamizer : R. Achitubs aus Palermo hebr. Uebersetzung der Logica des Maimuni. — A. Freimann : Ueber Schicksale hebr. Bücher. — A. Marx : Samuel ibn Motot u. al-Bataljusi. — A. Freimann : Das ס׳ בשר על גבי גחלים. — Steinschneider : Miszellen u. Notizen (Namenkunde : les noms qui figurent dans le Recueil des inscriptions hébraïques de la France, de Moïse Schwab).

ISRAEL LÉVI.

Katalog der hebräischen Handschriften und Bücher in der Bibliothek des Professors Dr DAVID KAUFFMANN, S.-A. Beschrieben von Dr MAX WEISZ. — Francfort-sur-Mein, J. Kauffmann, 1906 ; in-8° de 2 + 199 + 80 p.

David Kaufmann, qui fut 22 ans professeur et bibliothécaire de la *Landes-Rabbinerschule* de Budapest, et qu'une mort prématurée enleva à la science juive le 7 juillet 1899, dans la 47e année d'une vie féconde, a laissé une bibliothèque riche en manuscrits et en livres hébreux. Elle « contient 594 manuscrits, 1092 ouvrages imprimés en hébreu, environ 575 *Judaica*, 29 Judaica espagnols, 285 volumes de périodiques et publications analogues, 127 *Orientalia* et 157 ouvrages de contenu divers. Le noyau en est formé par la bibliothèque de Marco Mortara, que Kaufmann acquit en 1895 à Mantoue. Les manuscrits enluminés proviennent pour la plupart de la collection dite de Trieste, à Padoue » (Préface). Remarquons ici — ce qui peut être intéressant pour l'histoire des bibliothèques — que,

d'après une déclaration publiée par une personne compétente dans une feuille hongroise, une partie des imprimés de la collection Mortara n'a pas été incorporée à la bibliothèque Kaufmann, mais a été cédée à un libraire.

M. Weisz s'est naturellement appesanti sur la description des manuscrits, répartis d'après les matières et présentés sous les 18 chefs[1] suivants: Bible (Nos 1-16), Exégèse (17-37), Grammaire et Massora (38-49), Halacha (50-165), Agada (166-172), Cabbale (173-261), Théologie et Philosophie (262-297), Apologétique (298-311), Sermons (312-330), Histoire (331-356), Prières (359-453), Recueils de rabbins italiens (454-490), Lettres (491-504), Mathématiques (505-521), Médecine (522-527), Poésie (528-552), Divers et Supplément (558-591), Fragments de la Gueniza (592-594). Comme on le voit déjà par le nombre des numéros, les branches les plus représentées sont la *Halacha* et la *Liturgie* (comme il eût fallu dire au lieu de « Prières »). Pour faciliter l'examen, ces deux groupes principaux sont subdivisés chacun en 6 parties, dont l'énumération donnera au lecteur une idée du contenu varié des deux grandes divisions. La Halacha comprend : Mischna, Talmud, Novelles (Nos 50-75), Décisionnaires, Gloses (76-115), Méthodologie (116-124), Commentaires sur l'Agada (125-128), Commentaires sur *Abot* (130-187), Consultations (138-163). A la Liturgie se rattachent : Siddours d'un caractère général (Nos 359-374), Prières pour les fêtes (מחזור) (375-394), Traductions, Commentaires (395-405), Selihot, Kinot et Yoçerot (406-410), Divers (411-433), Manuscrits yéménites (434-453).

Cette table des matières — chose singulière, l'ouvrage n'en a pas — montre que la distribution en branches principales et accessoires n'est pas très heureuse, car elle n'a pas épuisé toute la matière, ce qui a obligé l'auteur du catalogue à recourir deux fois à l'expédient de la rubrique « Divers ». Comme la description de chaque numéro n'occupe naturellement pas toujours la même étendue, et s'étend souvent sur plusieurs pages, alors que régulièrement elle ne prend que quelques lignes, il n'est pas rare qu'il faille feuilleter, de ci de là, ce qui est désagréable, pour mettre la main sur le numéro qu'on cherche. Pour rendre le catalogue plus maniable, il aurait fallu insérer dans la marge une numérotation qui sautât aux yeux, ce qui n'aurait coûté de peine ni à l'auteur ni à l'imprimeur.

Ce détail et quelques autres se rapportant à la forme extérieure de l'ouvrage auraient été d'autant plus à propos que, pour le reste, l'auteur a fait preuve d'un labeur très diligent et a extrait beaucoup de matériaux utiles des trésors qui lui avaient été confiés. Il faut lui savoir un gré particulier pour le dépouillement détaillé des recueils contenant des consultations de rabbins italiens, qu'il y aura lieu d'exploiter pour l'histoire des Juifs en Italie. L'auteur s'est appliqué avec un zèle approfondi à ces manuscrits au point qu'en général l'identification des noms de personnes et de lieux est réussie. Il lui est cependant arrivé parfois de se méprendre. En voici quelques exemples : P. 24, n° 101, p. 60, n° 158, etc., ריו n'est pas *Rio*?, mais *Reggio*. Le cas est surtout frappant pour « Eliézer Nahman Foa de

1. C'est par erreur que le dernier groupe, p. 183, porte le n° XVII (au lieu de XVIII).

Rio » (n° 160, 3), où l'index de Mortara (p. 23) fournissait la solution[1]. — P. 133, n° 146 *a*, מונטניינה n'est pas *Montagna*, mais *Montagnana* (près de Venise). Ce nom de lieu se trouve souvent dans le catalogue, mais dans aucun passage il n'est rendu par Montagnana. — P 37, n° 151, 93 et ailleurs, מפירושא n'est pas une faute de copiste. C'est *da Perujia*, ainsi que l'auteur lui-même le transcrit une fois (n° 161, 132). Plus maltraité encore est le nom פורייטו, qui revient très fréquemment (p. ex. n° 151, 88 et 153, 159, 1) et qui est même écrit une fois par erreur : פינטו (n° 158, 92). Il s'agit de Juda Aryé ben Jacob *Poggetto*, qui figure dans la liste de Mortara (p. 50). — Un autre nom qu'on retrouve souvent est celui de מילי (n° 151, 74 et 132; 152, 1; 153, 13; 158, 51) mais qui n'est pas identifié. C'est *Melli*. — *Sinigallia* figure sous les formes de Sinigaglia (n° 151, 132; 152, 23) et de Senegaglia (152, 31). — N° 152, 1, Simha Luzzati (Luzzato) — N° 152, 236, בירסיכלו et 163, 331 בכפר בריסילו pourraient être *Vercelli*. — Au lieu de Chezketo on trouve encore Chizkito (157, 38) et Chazketo (160, 138). — Samuel מארלי est Samuel da Arli (Mortara, 4) ; וייבאנו (158, 24) est Vigevano; לבית סנגווינו (158, 29) est Sanguini; דולצי (158, 82) est Dolce (non Dulce). — 158, 123, Weiss lit : דוד שמואל המכ' זנוויל בר' קלונימוס פישקאויל; au lieu du dernier mot, il faut mettre פשקארולי ; il s'agit de David Samuel (Zanvil *Pescarol* (Mortara, 49). — 160, 49 Hiyya Immanuel Finzi) מאריגייו est sûrement d'Arezzo. Plusieurs Finzi vivaient à Arezzo (Mortara, 22-23), mais Hiyya n'est pas autrement connu. Mortara, 4, identifie אריגיי avec Ariccia, mais ce dernier nom ne doit pas être confondu avec אריגייו. — 163, 23, Consili est sûrement faux ; il faut lire : Consigli ou Consiglio. *Ibidem*, il faut corriger פיורנטינו en פיורינטינו *Fiorentino*. — 162, 44, נויירו est Noveira et ריוירי p. 171 *i. f.*, etc., est Revere. — 486, 5, Romanili doit être corrigé en Romanelli.

Je ne reviendrai plus sur les fautes d'impression, dont l'auteur s'excuse lui-même dans la préface. Il est généralement facile de les rectifier. Pourtant il y a un certain nombre de dates pour lesquelles on ne sait où est la faute typographique, dans le millésime hébreu ou dans le millésime vulgaire, ou dans l'un et l'autre. Voici ceux qui m'ont frappé : P. 8, n° 24 שס"ה (1603); p. 12, n° 40, הרנ"ב (1692) ; n° 263 et 335, ש"ע (1530 ; lire ש"ץ) ; n° 345, התקס"ד (1756 ; où est ici la faute d'impression ?); 379, I רמ"ד (1840). Partout on lit Rivo di Trento (Imprimés, n°s 863, 867, etc.). On est choqué par des transcriptions de mots hébreux telles que : Olenu (p. 114 en bas), Chotonu (p. 116, l. 20), etc.

Le n° 43 contient l'introduction du מנחת שי de Norzi, et M. W. remarque à ce propos : « déjà éditée par Jellinek en 1876 ». Mais cette introduction avait été imprimée en 1819, à Pise, par Samuel Chay della Volta à qui le manuscrit a appartenu, sous le même titre que celui qu'il porte

1. N° 158,79, l'auteur lui-même cite : מנחם עזריה מפאנו שהיה תושב ריין ; ici, il n'aurait pas dû songer à Rio, puisque Menahem Azarya Fano vivait, comme on sait, à Reggio.

dans le ms. en question, c'est-à-dire מקדש יה. L'Introduction commence ainsi : פתיחה קטנה לקוחה מהאפודי, ce qui a induit Benjacob en erreur. Il dit en effet (*Otzar ha-Sefarim*, N° 2094) : מקדש יה, הקדמת ס' מעשה אפוד, פיסא, תקי"ט.

Pour le n° 113 b, il aurait fallu remarquer que ce manuscrit, qui contient une peinture des derniers moments et ultimes discours de Netanel Trabot, a été édité par Mortara dans le *Oçar Tob* (Supplément de la *Magazin*), 1887, pp. 21 et suiv. — N° 268, 1, le קול יהודה de Juda Muscato est appelé « Supercommentaire du Cozari » (au lieu de Commentaire). — P. 9, l. 13 (n° 31), on trouve cité יעקוב בכור שור. N'est ce pas une faute de copiste? N° 32, il aurait fallu dire pour le דבק טוב, dont il manque les pages 1-15, par quels mots commence la p. 16; autrement l'édition ne peut être repérée.

L'Index des noms d'auteurs et des titres d'ouvrages joint au catalogue en facilite l'emploi. Mais il est regrettable que seuls y figurent les auteurs de numéros entiers et non également ceux de chacune des pièces que contiennent les volumes de manuscrits, spécialement les Recueils de consultations. Par suite de cette limitation, la plupart des personnages nommés dans le catalogue manquent dans l'Index, ce que j'ai eu le déplaisir de constater en cherchant dans l'Index du catalogue les noms de personnes dont j'ai réuni la liste dans l'Index de mon édition des *Lettres et écrits de Leon Modena*. C'est ainsi que Samuel Juda Katzenellenbogen dont les manuscrits contiennent toute une série de Consultations, ne figure pas du tout dans l'Index et que, pour Netanel Trabotto, qui est mentionné au moins 50 fois, on renvoie en tout à deux numéros. Un supplément en ce sens est presque indispensable.

En dépit de ces lacunes et de ces défauts, M. Weisz mérite, pour son laborieux travail, les remerciements de tous les amis de la littérature juive, auxquels il a voulu en première ligne rendre possible par son catalogue comme il le dit dans la préface « l'exploitation des manuscrits sur une grande échelle ». Il faut espérer que son vœu sera exaucé, car c'est lui-même qui doit gérer dorénavant ces précieux trésors, qui ont été offerts à l'*Académie des Sciences de Hongrie*.

Budapest. LUDWIG BLAU.

STEINSCHNEIDER (Moritz). **Die Geschichtsliteratur der Juden** in Druckwerken und Handschriften, I. Abteilung : Bibliographie der *hebräischen* Schriften. Francfort, Kauffmann, 1905; in-8° de XII + 190 p.

Ce volume aura été le dernier produit de la vieillesse féconde du regretté Steinschneider. En quelques pages l'illustre défunt a rassemblé des indications bibliographiques des plus détaillées sur les textes historiques rédigés en hébreu. On retrouve dans ce répertoire toutes les qualités et aussi tous les défauts, non de l'auteur, mais de ces sortes de compilations bibliographiques. A l'occasion, l'auteur fait la critique des sources, exprime son opinion sur l'âge, la patrie et la valeur des docu-

ments ou chroniques, mais ce n'est pas là le but principal qu'il poursuit ; il s'intéresse davantage aux à-côté, aux éditions et aux erreurs de ses prédécesseurs. On n'attend pas de nous que nous soumettions à une critique minutieuse les 317 paragraphes de cette œuvre si riche en données de toute sorte. Nous nous contenterons de commenter quelques pages, qui montrent la manière de l'auteur.

Le § 5, qui est un hors d'œuvre, traite des légendes ; l'énumération est incomplète et chaotique. Le *Midrasch Vayisaou* est mis sur le même rang que les autres, sans qu'il soit remarqué que c'est un extrait ou des Testaments des Patriarches ou du Livre des Jubilés. On ne cite même pas le Testament de Nephtali, qui est une recension hébraïque moderne du chapitre de ce nom des Testaments des Patriarches. A propos de l'histoire de R. Josué b. Lévi, S. dit qu'il « croyait y avoir reconnu la plus ancienne Divina Commedia, mais qu'au moins, elle doit figurer dans la liste des modèles du Dante ». Tous ceux qui ont rencontré de ces Voyages au Paradis et dans l'Enfer se sont imaginés y dépister l'origine de la fiction du poète italien, sans se demander si cette forme de la légende avait pu parvenir à cet auteur. Il est évident que c'est dans les écrits chrétiens qu'il faut rechercher l'antécédent désiré, en particulier dans la Vision de saint Paul. Quant à l'histoire de Josué b. Lévi, on aurait dû dire qu'elle est beaucoup plus récente que l'Apocalypse de Pierre, découverte en 1890.

Sur l'âge du Séder Olam (§ 6), S. ne se prononce pas ; par contre, il accuse Graetz d'avoir dénaturé le dire de Zunz. En général, il y a trop de ces menues critiques où respire l'ancienne mauvaise humeur du savant bibliographe à l'endroit du célèbre historien.

Le § 7 est consacré à la Meguillat Taanit. Ce rouleau des fastes aurait été composé vraisemblablement au VIIe siècle, dit M. S. sans s'expliquer autrement sur ce point. Ce silence est regrettable, car on ne devine pas pourquoi ce serait en ce siècle plutôt qu'en tel autre. Zunz penchait pour le VIIIe, parce qu'il attachait quelque importance à la mention des Caraïtes qui y est faite à propos de l'Acra. Mais cette opinion n'est plus soutenable depuis qu'on a reconnu dans ces mots une interpolation. Dans ce cas, il ne peut être question que du IIe siècle, le texte étant cité comme une baraïta par le Talmud.

On pourrait faire de semblables réserves à propos d'un certain nombre d'articles, mais ce serait laisser le lecteur sur une fâcheuse impression. En somme, ce répertoire, avec ses défauts et ses lacunes, est un instrument de travail des plus précieux, et il faut regretter que le savant dont l'activité inlassable semblait défier les ans n'ait pas pu mettre la dernière main à la seconde partie, c'est-à-dire au Manuel des sources non-hébraïques de l'histoire juive au moyen âge. ISRAEL LÉVI.

Le gérant : ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LES GLOSES FRANÇAISES DE RASCHI

DANS LA BIBLE

On sait qu'Arsène Darmesteter avait projeté de publier ce qu'il appelait les « glosses » de Raschi, c'est-à-dire les mots français transcrits en caractères hébreux qui émaillent les commentaires sur la Bible et le Talmud du célèbre exégète. Il estimait qu'une publication, de caractère scientifique, de ces glosses ou *loazim*, qui constituent tout un vocabulaire infiniment précieux de la langue française au XIe siècle, apporterait aux études romanes des données de la plus grande valeur. Mais il fallait au préalable en rétablir le texte primitif étrangement mutilé dans les éditions de Raschi et recourir en conséquence aux manuscrits les plus anciens. Darmesteter commença donc par dépouiller les manuscrits de Raschi conservés à la Bibliothèque nationale à Paris, puis, dans diverses missions dont il fut chargé, ceux des bibliothèques d'Oxford et de Cambridge, de Londres, de Parme, de Turin, etc. Il en collationna ainsi plus de 150 pour l'établissement du texte des *loazim*, dont le chiffre, selon ses calculs, est de 3157.

Si Darmesteter s'était borné à Raschi, peut-être aurait-il eu le temps de mener à bonne fin la publication qui lui tenait tant à cœur. Mais, à mesure qu'il visitait les bibliothèques d'Europe, une tâche plus vaste s'offrait et s'imposait bientôt à son ambition. Il méditait une étude globale portant sur les matériaux lexicographiques fournis non seulement par Raschi, mais par toute l'école exégétique française, les Tosaphistes, les auteurs de glossaires. C'était dès lors une masse de vingt mille mots s'étendant sur plus de trois siècles de notre langue à exhumer, à restituer, à transcrire, à classer, à étudier. Cette besogne excéda les loisirs trop courts que pouvaient lui laisser d'autres travaux pressants. Et une

mort prématurée l'empêcha de réaliser ce rêve de toute sa vie. Ce qu'eût été ce monument d'érudition, on peut aisément se le figurer, rien que d'après ces études préparatoires que son frère a groupées dans le premier volume des *Reliques scientifiques*, sous la rubrique *Études judéo-françaises*[1].

Cependant il avait commencé à mettre en œuvre une partie de ses nombreuses fiches, et parmi les manuscrits trouvés après sa mort figure un recueil de cahiers contenant les *loazim* de Raschi dans la Bible avec toutes les leçons des manuscrits qu'il a pu consulter. Ces cahiers, Darmesteter les garda longtemps dans ses tiroirs, et s'il ne les publia pas lui-même, c'est qu'il se réservait sans doute de les mettre au point le jour où il aborderait de front l'étude générale de tous les *loazim* de l'école française. Malgré le caractère à coup sûr provisoire dans l'esprit de l'auteur de ces notes manuscrites, nous croyons bien faire de les publier ici, telles quelles. Ce sera un hommage à la fois à la mémoire de Darmesteter et à celle de Raschi dont on a célébré naguère le huitième centenaire. M. Brandin, parent de l'illustre savant, et connu de nos lecteurs par sa publication ici même des gloses de R. Gerschom[2], a ajouté quelques éclaircissements qu'on trouvera en note.

Voici, d'après le tableau dressé par Darmesteter, la liste des mss. utilisés par lui, avec les chiffres ou lettres qu'il a adoptés pour les désigner. Pour les ving-cinq mss. de la Bibliothèque nationale nous y joindrons les notices rédigées par Darmesteter et qui complètent ou corrigent les renseignements fournis par les *Catalogues des mss. hébreux et Samaritains de la Bibliothèque impériale*. Pour les autres, nous renvoyons le lecteur aux notices données par l'auteur dans les deux rapports sur ses missions en Angleterre et en Italie. (*Reliques scient.*, p. 107, 119.)

MANUSCRITS DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE, A PARIS.

A. N° 37. — Grand in-folio, vélin, XIIIe siècle. Écriture germanique. Contient le Pentateuque, les 5 Meghillot et les Haphtarot des samedis ordinaires de l'année. Le tout est accompagné du Commentaire de Raschi.

1. P. 107 à 307.
2. T. XLII, p. 48, 237 ; t. XLIII, p. 72.

A partir de Exode, XXXIV, 10, jusqu'à Nombres, XXIII, 13, s'étend une lacune que remplissent en partie les feuillets d'un autre manuscrit qui s'étend de Lévitique, XIV, 4, à Nombres, IV, 23. Ce deuxième ms. est accompagné en outre verset par verset de la paraphrase d'Onkelos.

Le Commentaire de Raschi renferme des gloses marginales et des gloses intercalées signées presque toutes R. Joseph ben R. Siméon, quelquefois simplement R. Joseph. Ainsi Genèse, XXVI, 20; XXVIII, 29; Exode, XV, 25; XVI, 6; XVII, ?; XIX, 9; XXXIV, 9; Deutér., XXVI, 18. La première se termine par la note suivante : « Telle est l'explication que je donne, moi Joseph fils de Simon; mon maître en a été satisfait et a approuvé mes paroles. »

B. N° 42. — In-4°, vélin, de 1473-1474. Belle écriture.

Ce ms. contient : 1° le Pentateuque avec Onkelos et Raschi, les Haphtarot, Psaumes et Proverbes sur les marges; 2° les Lamentations de Jérémie avec le commentaire de Raschi.

Si le scribe a soigné l'écriture, il a négligé les *loazim*. Il en omet un grand nombre, écrit d'autres en abrégé; quelques-uns sont italianisés.

C et D. N°s 48 et 49. — Moyen in-4°, vélin, écriture allemande du XIIIe siècle. Deux volumes.

Le premier contient Genèse, Exode, Cantique des Cantiques, Ecclésiaste.

Le deuxième renferme Lévitique, Nombres, Deutéronome, Ruth, Lamentations de Jérémie. Chaque *Sidra* ou section est suivie de sa Haphtarah. Le tout est accompagné des Commentaires de Raschi.

Les premiers chapitres de la Genèse sont accompagnés d'un Commentaire du copiste où se trouvent quelques *loazim* allemands. — Un grand nombre des loazim de Raschi sont traduits en allemand.

E. N° 50. — Moyen, vélin, écriture espagnole du XIIIe siècle.

Contient le Pentateuque avec Onkelos et Raschi; les Meghillot avec Raschi; les Haphtarot avec les Psaumes aux marges supérieures et inférieures. — L'ordre des Haphtarot est espagnol.

D'après une cote le ms. serait du XIVe siècle et aurait été exécuté à Mantoue. C'est fort douteux. L'auteur de la cote a sans doute mal compris la note écrite à la fin du ms., avant la table des matières, et qui est ainsi conçue : « Moi, Isaïe fils de Jacob ...de France, j'ai ponctué ce Pentateuque avec le Targhoum, les 5 Meghillot et les Haphtarot pour le très distingué et très pieux seigneur Daniel, fils de Juda de Norci, ici à Mantoue, et j'ai achevé mon travail le 27 Iyar (avril-mai) de l'an 5256 (= 1496) de la création du monde. Que le Ciel lui accorde d'en jouir lui, ses enfants et les enfants de ses enfants à perpétuité; que ceux qui liront et étudieront ce livre s'y complaisent et réjouissent. Quant à moi, j'ai reçu mon paiement complet. » — Cette note, d'une écriture d'ailleurs plus récente que le reste du ms., ne parle que de la ponctuation exécutée à Mantoue, et donne ainsi pour un riche Italien, Daniel de Norci, qui, sans

doute, ne savait pas lire sans les points-voyelles cette écriture espagnole du XIIIe siècle.

F. N° 55. — Petit vélin, écriture allemande du XIe siècle.

Pentateuque avec Onkelos et Raschi ; Haphtarot avec Raschi.

Il y a plusieurs omissions dans le texte de Raschi, la plupart signalées et remplies aux marges par une main plus récente. Cependant celle du feuillet 224 *b* au bas et qui s'étend du verset 24 au vers. 33 de Nombres, XI, n'est pas indiquée. Il y a quelques gloses de Joseph ben Simon. Ainsi dans Lévitique, XI, 43.

L'orthographe des *loazim* est très fautive.

G et H. Nos 68 et 69. — 2 vol. petit vélin. Belle écriture espagnole du XIVe siècle.

Pentateuque avec Onkelos et Raschi. Tome I, Genèse et Exode ; tome II, les trois autres livres.

La ponctuation du tome II est inachevée. Dans la Genèse, l'Exode et le Deutéronome, la moitié des *loazim* manque.

I. N° 73. — Vélin grand. Belle écriture méridionale du XIIIe siècle.

Les trois derniers livres de Moïse accompagnés verset par verset de la paraphrase d'Onkelos et suivis des Haphtarot de ces trois livres, du Cantique, de Ruth et des Lamentations de Jérémie. Sur les marges supérieures et inférieures s'étend jusqu'à la fin du volume le Commentaire de Raschi, qui ne se rapporte pas cependant aux Haphtarot et aux trois Meghillot, comme le donne à entendre et comme le dit expressément l'Index du Catalogue de M. Zotemberg, mais qui se rapporte seulement aux trois derniers livres du Pentateuque.

Le Commentaire de Raschi, qui offre de nombreuses variantes et où il manque nombre de *loazim*, finit par une note où l'on dit que « l'illustre Rabbin Salomon, fils du saint R. Isaak de France, est mort l'an 4868, le 29 Tamouz, cinquième jour (jeudi) à l'âge de soixante-cinq ans ». La date de 4868 est erronée et doit être corrigée en 4865 (mettre un ה à la place d'un ח) d'après le ms. de Parme, 175.

J. N° 86. — Moyen vélin, écriture allemande du XIIe siècle.

Contient les livres de Josué, Juges, Samuel, Rois et Prophètes. Les livres de Josué et Juges sont accompagnés de Raschi. — Deux lacunes dans le texte : 1° de Jérémie, XXIX, 19 à XXXVIII, 2 ; 2° d'Osée, IV, 4, à Amos, VI, 12.

Ce ms. renferme un très grand nombre de gloses françaises marginales ou interlinéaires d'une écriture allemande plus récente, de la fin du XIVe siècle. Ce sont des traductions de mots et parfois de phrases entières.

K. N° 107. — Écriture du XIVe siècle.

Les Proverbes avec Raschi.

L. N° 111.

Psaumes et Proverbes avec Raschi.

M. N° 154. — Vélin moyen.

Commentaire de Raschi sur la Bible, y compris les Chroniques.

— Nombreuses corrections sur les marges. Le manuscrit a été exécuté en 5058 (1298) par David fils de Gerson, pour son frère Lévi ben Gerson. Le commencement jusqu'au ch. XIV du Lévitique manque.

N. N° 155.

Commentaire de Raschi sur le Pentateuque, Esther, Cantique, Lamentations.

Le Pentateuque renferme un grand nombre de lacunes qui ont été un peu plus tard à peu près entièrement remplies par deux mains différentes, de telle sorte que ce Pentateuque nous présente trois ms. différents.

Le plus ancien comprend Gen., VIII, 8-XII, 2; XIV, 17-XVIII, 1; XVIII, 18-XXXII, 13; XXXVIII, 14 fin. Gen.; Ex., I, 1-XXI, 1; XXIII, 16-fin. Ex.; Lévit., I, 1-II, 5; VII, 4 — fin Lév.; Nombres compl.; Deut., I, 1-XXXII, 20.

Le 2e ms., un peu moins ancien, d'une écriture semblable à celle du ms. précédent, remplit quelques-unes de ses lacunes : celles de Gen., XXXII, 13-XXXVIII, 14; Ex., XXI, 1-XXVII, 6; Deutér., XXXII, 20 fin.

Le 3e ms., d'une écriture germanique plus récente, contient : Gen., I, 1-VIII, 8; XII, 2-XIV, 17; XVIII, 1-XVIII, 18; Lévit., II, 5-III, 5.

Malgré ces additions successives, on voit qu'il manque encore Lév., III, 5-IV, 7, causée par la lacération du feuillet 111.

O. N° 156.

Raschi sur le Pentateuque. Nombreuses variantes et corrections à la marge et entre les lignes d'une écriture plus récente. — Le premier feuillet manque.

L'auteur des variantes et des corrections doit être un provençal comme semble l'indiquer une correction d'un *loaz* de Raschi, Gen., XXXVIII, 11, où le mot français *Saluder* est corrigé en *Saludar*.

P. N° 157.

Commentaire de Raschi sur le Pentateuque avec gloses intercalées dans le texte, par exemple : Gen., XXIV, 60-XXXI, 39-L, 26. — L'écriture est de plusieurs mains. Elle change fol. 52 recto (Gen., XLVI, 34).

Q. N° 158. Ecriture espagn. du XIIIe siècle.

Commentaire de Raschi sur le Pentateuque. La plus grande partie des *loazim* a été omise dans la Genèse; un grand nombre dans l'Exode.

R. N° 159.

S. N° 160.

T. N° 161. — Vélin petit; écriture allemande du XIIIe siècle.

Raschi sur les Prophètes et les Hagiographes. Le Commentaire sur Job est accompagné jusqu'au chap. XXXVI de celui de R. Joseph Kara. Au verset 20 du ch. XL, le commentaire de Raschi s'arrête et le copiste annonce qu'il donne la fin d'après le commentaire de R. Jacob Nazir. — Même particularité se retrouve dans le ms. de la Bibliothèque de M. de Gunzbourg (comment. sur Job), où, a

partir de XL, 20, le commentaire de R. Jacob Nazir vient compléter le commentaire de Raschi.

Le commentaire des Chroniques se trouve également dans ce volume. Il présente des additions désignées par la lettre ת initiale de *Tosafoth* (addition), des variantes et des *loazim* qui manquent dans les éditions.

Le dernier feuillet manque. — Le ms. offre une certaine parenté avec le ms. 154.

U. N° 162.

Commentaire sur les Prophètes et les Hagiographes. Le commentaire sur les Rois, sur Ézéchiel de XL à la fin et sur l'Ecclésiaste est de Raschi.

V. N° 163.

Ce ms. qui offre certains rapports de parenté avec le précédent renferme Raschi sur Josué, Juges, Rois et le premier chapitre de Samuel, I.

W. N° 165.

Raschi sur les cinq Meghillot, Proverbes et Psaumes. — Le commencement manque.

MANUSCRITS D'ANGLETERRE ET D'ITALIE.

A. Fonds Oppenheim, 34 (*Reliques*, I, p. 108).
B. Opp. add., 47 (p. 110).
C. Opp. add., 77 (*ibid.*).
D. Opp. add., 78 (*ibid.*).
E. Canonia orientalia, 35 (*ibid.*).
F. Opp., 36 (*ibid.*).
G. Michel, 154 (?) (*ibid.*).
H. Opp., 14 (p. 109).
I. Mich., 381 (?) (*ibid.*).
J. Mich., 524 (*ibid.*).
K. Opp., 35 (*ibid.*).
L. Opp. add., 53 (*ibid.*).
M. Can. orient., 62 (*ibid.*).
N. Bodley, 107 (p. 110).
O. Huntington, 425 (*ibid.*).
P. Hunt., 445 (*ibid.*).
Q. Hunt., 389 (*ibid.*).
R. Hunt., 391 (*ibid.*).
S. Mich., 628 (*ibid.*).
T. Mich., 522 (*ibid.*).
U. Laud, 154 (p. 111).
V. Opp., 2 (*ibid.*).
W. Pocoke, 127 (*ibid.*).
X. Opp. add., 22 (*ibid.*).
Y. Mich., 554 (*ibid.*).
Z. Opp., 16 (*ibid.*).

a. Laud, 126 (*ibid.*).
b. Can. or., 60 (*ibid.*).
c. Opp. add., 52 (*ibid.*).
d. Michel, 629 (p. 112).
e. Bodl., 18 (*ibid.*).
f. British Museum Harley, 150 (p. 115).
g. Gunzbourg.

ρ Parma Rossi 1304 (p. 122).
δ — — 327 (*ibid.*).
θ — — 959 (*ibid.*).
λ — — 767.
π — — 76 (p. 127).
σ — — 387 (*ibid.*).
υ — — 663 (*ibid.*).

φ	—	—	551 (*ibid.*).	Η	—	—	459 (*ibid.*).
ψ	—	—	1044 (*ibid.*).	Σ	—	—	924 (*ibid.*).
χ	—	—	732 (*ibid.*).	Υ	—	—	948 (*ibid.*).
ω	—	—	34 (*ibid.*).	Φ	—	—	656 (*ibid.*).
				Ψ	—	—	592 (*ibid.*).
Δ	—	—	181 (*ibid.*).				
Θ	—	—	11 (*ibid.*).	7 (?).			
Λ	—	—	657 (p. 128).	8 (?).			
Ξ	—	—	722 (*ibid.*).	9 (?)[1].			

GENÈSE

I, 2, תהו. Désolation :

N *A* אשטורדישון *Astordisson* — P Q אשטרודישון — *G* אישדורדישון — *H* אשטורדיזון — R אשטוריזון — *L* אישתורדישון — *B* אשטרודידון — C אישטורדיוין — F שטורבישון[2].

Ibid., מרחפת. L'esprit *planait*..... comme une colombe *étendue sur son nid :*

B C E G M R אקובטיר *Acoveler* — *A* אקובטר — *E* אקובטיט — *B* אשקובטיר — *R* אקוברטיר — F אקטוכ(ב)טיר — P ארטוכטור — H אקובטייר[3].

I, 11, דשא. Plantes :

E P *A L G* אירבריץ *Erberiç* — *B* אֶרְבָּרִיץ — *C G* ארבריץ — H F Q *R E M I* אירבדיץ — B ארביץ — C אייבריא — R ארבאיץ[4].

— 24, רמש ושרץ. Reptiles et animaux rampants :

B G O *E M* H קונמובריש *Conmobres* — *R* קונמבריש — R קונמוברש — Q בריש(מו=)קונמו — A קונמובדיש — *N G L* קומבריש — *C* קונמברש — *B I* קומבדיש — E קונבריש — F קונמובנינט — P קונצובריש — *A* קונרמן[5].

1. Ces trois mss. doivent appartenir à la bibliothèque de Turin. Ils ne figurent pas dans le tableau de Darmesteter, mais sont cités dans les notes.

2. Même racine que étourdir. Cette note, ainsi que les suivantes, se rapporte à l'ensemble du *loaz* et non au dernier mot.

3. De *accubitare*, être couché, étendu.

4. Lire erbediç de **herbatitium*, ensemble des plantes.

5. Lire coubres avec E. C'est probablement la forme correspondant à *colubra*, serpent.

I, 27, צ ל ם. .....Image, type :

A E N *A E M* קויין *Coin* — P קוין — R קואין — *C G L I G* קוניו — F קוינו — *H* קויינו — *B* קויינא — B קוויאטיו (=נויו) — O קויינין[1].

III, 24, ל ה ט. Lame :

B E F G O *A E M H* : לֹמא *Lame* — *B* R לַמֶא — *C G L* לימא — *I* לאמא — A לַימֶא — Q לֹמף — P לַמֶנין — Θ אלמילא — N ברנט.

IV, 18, י ל ד. Naître, engendrer :

E F G N O Π ניישטרא *Nèsire* — A *C B H L G* נישטרא — *A* נישטמא — *E* נישרא — *P* נטוטרא (=נשטרא) — R נשטא — *I* נישטי — *E* אַנַיִנדִרִיר *Anjandrer* — *H* אניידריר et איינדריר — F אניינדריר — *G L* אניינדרייר — Π אינייראדורא — Le reste offre diverses combinaisons de lettres hébraïques qui ne présentent aucun sens.

— 23, פ צ ע י. Ma blessure :

E G O *C I* נברדורא *Navredure* — *E L* נפרדורא — F *B* נברודרא (=דורא...) — A נברדור — *A* נפרואראא — *H* נַבְרוּרַא — N *G* Θ נברורא[2].

XI, 3, ה ב ה. Allons (sens de se *préparer*) :

E F *A B* אפרלייר aparlêr — O אַפַרִילִיר — *H* אַפַרְלֵיר — N *E* אפרילר — *P* אפלדייר — Π אפרויר — G *C D G* אפלייר[3].

— 3, ל ב נ י ם. Briques :

C E O טיוולש *Tivles* — B *M* טיבלש — *D* I G R *G L* טיגולש — E N טיוולש — F טילש — A טאלש — Q טיבלא — Π טיולש — P טְוִילֵיש[4].

XIV, 14, ו י ר ק. Il arma :

Π B *B E* ארמיר *Armer* — Θ G *G R D* ארמייר — *H A* אַרְמֵיר — O אארמיט.

Ibid., ח נ י כ י ו. Exercés :

A אַנְצִינְיֵיר *Anginier* — *B G L* אנצינייר — C אִינְצֵנֵיר — R *I* אינצינייר — *C R N* אנצייר — Π אינצייר — F אשטרניר — Θ אונטרנייר — *H* אינטרנייר — Σ אֵיטְרֵנֵיר[5].

1. Moderne : coin.
2. Navrer signifie en anc. fr. blesser.
3. Lire : aparilier, de '*appariculare* (s'apprêter).
4. Moderne : tuiles, de *tegulas*.
5. Moderne : enseigner.

XV, 2, ערירי. Privé d'enfants :

N O דישאנפנטיץ *Desanfntec* — *E* דִישַׁנְפַנְטֵי — *H* דישאפונטיץ — *D G* דישפאנטיץ — B דאשאנפאנטאש — F דאשנפנטץ — *B* דֶשְׁפַרְנְטֵיץ — G דשפטץ — *C* שנפטיץ — R *I L* דישפליטו — Σ דִישַׁאפְנְטִיץ[1].

XIX, 17, המלט. Echappe-toi :

B אֶשְׁמוּצֵייר *Esmuçer* — *H A* אשמוציר — N O אשמוצייר — *A* אשקמוצייר — F אשקמוצר — G אשמציי' — B אשטורסיר — *I* מאשצייר (=אשמצייר) — *E* אנטרלצייר — Σ E אישמוצייר[2].

— 28, קיטור. Colonne de fumée :

A E F G N O P *C D G I* טורקא *Torke* — *H* טורקא — A טוקרא — B טורא[3].

XX, 16, ונכחת. Tu seras justifiée :

E F N *A* אישפרוביר *Esprover* — G *C B* אפרוביש — P אפרובריש — O אפרובירש — *L* R פרובארי — B אפרומנט — *I* דיפריבמנט[4].

XXII, 3, ויבקע. Il fendit :

H N פינדרא *Féndre* — Θ F פנדרא — E פינדרי — O פינדורא.

XXIII, 13, נתתי. J'ai donné :

B דונייש *Dones* — A דוֹנֶד — *C* דונוש — N *H* דונשא — *A* דוֹנֶשֵׁי — *B* דוֹנֶשָׁא — P דונש — E דונאטה — *L* R F ? דונאי — Q דורשי[5].

— 16, וישקל. Il pesa..... Il y a des endroits où les poids sont plus considérables, ce sont des *poids de cent :*

A צַנְטֶנְיֵרֶש *Çanteniers* — *E H* צנטניירש — F O צנטנירש — *B* שֶׁנְטֶנְיֵרֶש — N צנטריינש — E A צינטנריש — *I* סינטינריש — G (*G?*) צינטינרייש — G צינטריש — Θ שנטניירש[6].

XXIV, 14, הכחת. Tu l'as montrée :

H אפרובייר *Aprover* — E *I* אפרוביש — B אפרובאשתי — F אישפרובר — O אשפרוביר — P אישפרובוריש[7].

1. Lire : desanfantez, privé d'enfants.
2. De *ex* + * *muciare*, se cacher.
3. Moderne : torche.
4. Moderne : éprouver.
5. Lire : donai avec *L* R F (je donnai).
6. Ce mot n'existe pas en ancien fr. dans ce sens, mais la formation en est très claire, comme cela ressort de l'explication hébraïque : poids de cent pièces divisionnaires.
7. Moderne : éprouver.

XXIV, 17, הגמיאינני. Fais-moi aspirer :

A E F N O B C D G הומיר *Humer* — H הומִיר — I הומייר.

XXV, 21, ויעתר. Il implora avec insistance :

F N O אינקריישנט *Enqreisent* — H אקריישנט — G אינקרישימנט — G אינקרישמינט — A אֶשְׁקַרְיֵשַׁנְטְ — D אינקרישמינטו — P אנקרישנט[1].

— 23, כאדרת. Comme un manteau de poils :

A פְּלוֹקֵיְדָא *Flokéyde* — B פלוקיידא — H פלוקידא — O G פלוקידא — R פלוקדיאה — C פלוקריאה — F פלוקירא — C פלוקדיא — N פַּאֶרגא — E P פולקיירא[2].

XXVI, 14, ועבודה. De grands travaux :

A אוֹוַרֵיְנָא *Ovrayne* — H B E F N O אובריינא — C אובריינש — I R אופירליא — G אופרליא — L אופרוליא — G אדפרא[3].

— 21, שטנא. Hostilité :

A נוּיְשַׁמַנְט *Nuïsemant* — H B I N נויישמנט — D G נושמינט — A נושמנט — E נושימינט — B נושאמיינט — G נוצימינט — O נויישאנט — B נוישיומו[4].

XXX, 20, ירבלני. Il restera auprès de moi :

A הֵיְרְבֵיְרְיֵיְרִיאָה *Herberijjerie* — N הירבירייריאה — O הרבייריאה — R אלבירוריא — H הרבינגייאר — B הירבוריירמיי — E הרבריא — F הרייבר — A הרבירא — P הרפירא — I הירברדיאה[5].

— 32, נקוד. Piqueté :

A פוֹיֵינְטוּרָא *Poïinture* — O פויינטורא — E R L פונטורא — B פונטדור — B פויינשטורא — H פוייטוירא — A פוייטורא — I Q פינטורא — F פורטוריץ — N ינטורא — P פוייטרא[6].

Ibid., חום. Brun, roux :

A B E F N O Q D G רוש *Ros* — A רוש — B רוֹשָׁא — P רושו[7].

1. Participe présent de encroistre, de *in* + *crescere* ; d'autres lozazim donnent le substantif : encreisement (accroissement). Cf. D G G.
2. Latin : *flocus*, d'où *floccula*, étoffe faite de poil.
3. Il faut lire ouvraňe, de * *operanea*, travaux.
4. De la même racine que *nocere*, nuire.
5. Même sens que *auberge* quoique l'étymologie soit différente.
6. Moderne : piqûre, du latin *punctura*.
7. Anc. orth. de roux (*rufus*).

XXX, 37, לבנה. Arbre blanc qu'on appelle *tremble* :

A טְרַנְבְּלָא *Tranble* — *C A N P H* טרנבלא — *I B E G O* טרינבלא — *B D R G* טריבבלא — F טרבלא — *R* טרינבילא — *L* טרבבלא[1].

Ibid., לוז. Arbre qui porte de petites noix :

A B קוֹלְדְרָא *Koldre* — *C R H A F N O* קולדרא — E קולדרי — P קולידרא — *I R L* נוקלי — P G נוצילי — B אבלאנש[2].

Ibid., ערמון. Châtaigner :

A קַשְׁטַנְיֵר *Castenier* — *G R E H L A E G O Q R I D* קשטנייר — F קשטינייר — *C N* קשטניר — P קשטנא — *B* קשטניירא[3].

XXXI, 10, ברדים. Grivelés :

A פַּיְיְשֵׁיד *Pajjsed* — *B G N O* פיישיד — *H E I* פיישיר — F פיישר — B פִּישָׁא — *D R* פיישור — P בישר[4].

— 34, כר. Bât :

A בַּשְׁטָ *Bast* — *A B E G O C D E H G I* בשטיל — *C* בַּשְׁטֵי — F בשט — P בשטל — *N* באשטא.

— 37, ויוכיחו. Qu'ils prononcent :

A אַפְּרוֹבֵיר *Aprover* — E F G O R Q *I B G H* אפרוביר — B אפרובי — *L* אפרוברוד — *N* אישפרוויר — *C* אפוריביר — *L* אפרוברי[5].

XXXIII, 10, וַתְּרַצֵּנִי. Tu m'as apaisé :

A אַפַּיְיַמֵּנְט *Apajjment* — *B* אַפַּיְיְמֶנְט — *C I A E F O P* אפיימנט — B אפיימאנט[6].

— 11, מנחתי. Mon présent. Indique aussi l'action de *s'informer de la santé* de quelqu'un :

G R A E F O *C D I G L* שלודיר *Saluder* — *A* שַׁלוּדֵיר — *B* שלודא — *H* שלודא — B שלוייר — *N* שלודיר.

Et de même pour *ma bénédiction* on dira :

A B מוֹן שַׁלוּד — *Mon Salud* — *E H A E O* מון שלוד — Q מון שלודיר — F.... מין שלא — *C* שלודיר[7].

1. Anc. orth. de tremble (*tremulus*).
2. Anc. fr. : coldre ; mod. : coudrier.
3. Forme dialectale du mot *châtaignier*.
4. Moderne : poissé.
5. Moderne : approuver.
6. Lire : apaiement, *ad* + *pagamentum*, apaisement.
7. Saluer, mon salut.

XXXIII, 13, עלות. Les bêtes qui *élèvent* des petits :

A אֵינְפַנְטֵייש *Enfantées* — *B* אינפנטייוש — O אִנְפַנְטֵרִיש — E אינפנטיירש — *I* אנפטריש — B אנפנטדש — F אינפטיר — H ..איפונ.

XXXVII, 2, דבתם. Des propos sur eux :

A פַּרְלֶדִיץ *Parledīç* — *B* פַּרְלֶדִיץ — *E I H* O Q פרלדיץ — EF פרלריץ — C פרליץ — B פלריץ[1].

XXXVIII, 16, ויט. ...Il s'écarta :

A דִישְׁטוֹלִיד *Destoled* — *B* דשטוליד — *I* F N O *H* דישטוליר — *E* דשטוליר — P לישטודיר — E דישטורניר[2].

XL, 1, אופה. Celui qui fait cuire le pain :

A פֶּשְׁטוֹר *Pestor* — F *H* פישטור — *B* E F פשטייר — A פישט' — O פרשטיר — S פשטר — *C* בשטר — *I* פנטיר — Θ פאנטייר[3].

— 10, שריגין. Sarments :

E וידיץ *Vidiç* — *A* וִיץ — F N P *C* ויאיץ — *I* וידי — S וואיר — *B* וְוִיאִיץ — *H* וֵוִיאִיץ[4].

Ibid., כפרחת. Elle semblait se couvrir de fleurs :

A אֶשְׁפָּנִיר *Espenir* — *B* אישפנויר — A F *I* אשפניר — E F אישפנייר S אשפרינר — *H*....'אישפנ — Θ אישפנוייר[5].

— 16, סלי חוררי. Paniers de pâtisseries :

B F G O R *I A B H G D* אובלידש *Obledes* — P אובלידיש — Q אובלאדיש — S אובלידוש — N איבליד — *E* E Θ אובלייש — A אובלידיש — *C* אובדילש[6].

XLI, 2, באחו. Dans le marais :

A מַרֵישׁק *Maresk* — *B M H* A E N O S *I* מרישק — F מרישקא[7].

— 3, דקות. Minces de chair :

A טֶנְבֶּשׁ *Tenves* — H *B H I* O טיבבש — E G N S טינביש — J שינביש — A F טנבש[8].

1. Formé de * *parolaticium*, ensemble de paroles.
2. Parfait en edit de *distillare*, qui est resté en franç. sous la forme de détaler.
3. Latin : *pistorem*, boulanger.
4. * *Viticios*, tiré de *vitis*, vigne.
5. Moderne : s'épanouir.
6. Du latin *oblatas*, offrandes, devenu *oublies* par étymologie populaire (cf. plaisir).
7. Anc. forme de *marais*.
8. Du latin *tenues*, mince.

XLI, 5, בקנה אחד. Sur une seule tige :

B טוּדֵיל *Tudel* — *E H I J G O P S* טודיל — N טודילש — F טודייל
A טוּאֵיל — C טואיל — E מודיל — Q נודיל — A טוהל [1].

Ibid., בריאות. Épis sains :

A B שֵׁיִנְשׁ *Sejjns* — *E H I* E F O J H שיינש — *G D* A G R *L* שייניש —
N S שינש — B שינייש — P שנייש [2].

XLI, 6, שדופות. Battus par le vent :

B הַשְׁלֵידֵשׁ *Hasledes* — *A* הַשְׁלֵידַשׁ — S *I* השלידש — N השלידש —
Q הלידש — H דשלידש — *H* השליאש — F הלאש — A Θ הליאש
— P השילדיש — E הילדיש [3].

Ibid., קדים. Le vent d'est :

A B בִּישָׁא *Bise* — *H I J* A E F O P Q S N G בישא — *C* בירשא —
H בישא.

XLI, 7, הבריאות. Les épis sains :

B H I J E F O שיינש *Sejjns* — *D* S שייניש [4].

— 15, הבור. La fosse :

A פּוֹשָׁא *Fosse* — *C D B E H L G* B F G P R S N O *I* פושא — E פוסא.

— 15, תשמע. Tu entends :

A אֵינְטַנְדְּרָא *Entandre* — *B* אִינְטִינְדְּרָא — NS אינטינדריץ —
E אינטינדיר — F אנטינדרא — *I* אינטינדרי — G אינטיניר —
H אינטנדרא.

— 19, רקות בשר. Décharnées :

A בְּלוֹשְׁשׁ *Blosses* — H *B I* E O P Q S בלושיש — F N בלוּשש [5].

— 40, ישק. Sera gouverné :

A B H I A E F O P גרנישון *Grnisson* — *G L* R גוורנישון — N גארנישון
— S *D* גרנישון [6].

XLIII, 16, בצהרים. .....le repas de midi :

A דִישְׁנֵיר *Disner* — *C D E H G I* E G N O P S F דישניר — A רישניר —
B R דישנר — Q דינר — *B* דִינִיר — *L* דישנרי [7].

1. Moderne : tuyau, du germ. *tute* + *ellum*.
2. Latin : *sanos* ; moderne : sains.
3. Moderne : halées.
4. Voir plus haut, vers. 5.
5. Fém. pluriel de *blos*, privé, dénué.
6. Lire : garnison.
7. Moderne : dîner.

XLIV, 2, גבינ׳. Ma coupe longue :

B A מַדְרִינָא *Madrine* — *I K G* מדרינא — P S *C L* מדרינא — *J* מַדִּירַנָא — *N* מאדרינש — A E מדרנא — O מרידנא — F מדיינא [1].

XLV, 2, בית. Le personnel :

O מֵישְׁנֵידָא *Mesnede* — S *C* מיישנידא — N מאיישנידא — *B* מיישניא — *H* מִישְׁנֵיאֵה — E משנדא — F משיישניד et corrigé plus tard מִינְיֵיאה — G מצינטאה — *I* מינידא [2].

XLVII, 7, ויברך. Il s'informa de la santé :

B C D E H I A B F O P Q S שלודיר *Saluder* — E N שאלודיר — A שַׁלוּצִיר [3].

XLVIII, 7, כברת ארץ. Espace de terrain qu'on peut labourer en un jour :

A קָרְאוּאֵידָא *Karuede* — *B* S קרואידא — F קרידא — A קרוארה — E P קוריאדא — *N* קָרוּאיד — *C* קודיארא — *H* קרוייאר — *E* קרואדא — *I* קרורידא [4].

XLIX, 6, עקרו. Ils ont énervé :

A אֶשְׁיַיְרְטֵיר *Esjjurter* — F O אישיירטיר — *N* אציירטיר — P S אישרטיר — E אשייטריר — Θ אשרטירט — A אשייטיר — *C* אשגטיר — *B* איירטרט — *H* אישיירטיריט [5].

— 11, שרקה. Longue branche :

A קוֹרַיִידָא *Coraïide* — *H* E S F H קוריידא — N O קוריא — Θ קרוייאה P קודייוא — *C* קודירא — *I* קרוייידה [6].

— 13, חוף. Frontière :

L A F E S מרקא *Mrke* — A מרקא — *N* מארקא — *B* מַרְקִי — *H* מרקש *J* מרק — *C* משקו — P מסקר — O מרישק [7].

— 19, עקב. Leurs traces :

A טְרַצְשׁ *Traces* — *C B H G* טראציש — *I* טרציש — *N* טראצש — *K* טריצש — A טראציר — E טריצאש — F טרנייא — S טרצריש.

1. Coupe faite de *madre* (voir Dict. Godefroy à ce mot). Le loaz devrait s'écrire *maderin* ; l'*e* final est seulement destiné à masquer la prononciation de l'*n* avec son plein.
2. Du latin * *mansioneta*, tous les gens qui composent la maison, la suite d'une personne. Cf. fr. moderne : *maisonnée*.
3. Saluer.
4. * *Carrucata*, terre labourée.
5. *Esjareter*, couper les jarrets.
6. Lire : coréjde ; moderne : courgée.
7. Lire : marche, c'est-à-dire frontière (all. : marka).

XLIX, 26, תאוה. La limite (des montagnes) :

A אַשׁוֹמַלְץ *Assomalc* — *E* אשומייל — P אשמולץ — *D* שמולץ
G אישמולץ — O ששמולץ — S שמולץ — *H* אשומיץ — *I* אשמונץ
E...אשומ[1].

EXODE

II, 3, תבת גמא. Un berceau de jonc :

A יוֹנֵק *Jone* — ΣACNOP*BHMERΘ* יונק — *F* יאונק — BEGRS
CGID יונקו — Q גונק — *L* יונקי.

Ibid., סוף. Roseaux :

Σ*ABI* רושיד *Rosed* — HS רושד — G רושיד — *H*N רושיל —
O רושל — *F* מרישק — F רושיא — A אשייא — Θ רושיול[2].

IV, 10, כבד פה. Qui parle difficilement :

A בַּלְבָּא *Balbe* — Σ בַּלְבָּ — *H* כַּאלְבָּא — *IBK* בַּלְבָּ — F בַּלב —
C באלבא — *DBDRRGL* בלבו — O בלבייא — S בַּלְבִּיטיר[3].

V, 7, תבן. Paille :

A אֵישְׁטוּבְּלָא *Estouble* — *K* אִשְׁטוֹבְּלָא — *NFG* אישטובלא —
R*ERDIJB*Σ אשטובלא — E אסטובלא — GS אשתובלא —
O אשטופלא — H איטובלא[4].

Ibid., לבנים. Tuiles :

A טִיבְּלִשׁ *Tivles* — *F* טיבלש — *EF* טיבליש — E*L* טיוולש —
OAS טיולש — *K* טִבְּלִשׁ — *BG* טבלש — R טוולש — Σ טולש —
G טיגוליש — BR טיגולש — *I* טיגיליש — *D* טיגולי[5].

V, 8, נרפים. Retirés (de leur ouvrage) :

A רֶטְרַיְיִשׁ *Retrajjs* — *NPBΣ*ע*Y* רטרייט — A רטיורט —
R רטיורש — Θ רטרויש — S ריטרויש — *IK* רטריש — *H* רטייט[6].

VII, 1. נביאך. Ton interprète :

A פְּרֶדֶיִיר *Predejjr* — N פרידוירץ — *K* פרוניור — *H* פרקוירא —

1. Dérivé de *summum* (*summ* + *iculum*), les sommets.
2. Lire : rosel, anc. fr. de roseau.
3. *Balbus*, bègue. S donne *balbiter*.
4. Du latin *stipula*. Même sens : paille.
5. *Tegulas* avec la consonnantification de *u*.
6. De *retraire*, retirer (*retractus*).

F פרדירר et plus récemment פופאלדור — Y פר פלידיירא — A פרידגיר — Σ פרידייר — ψ פְּרִידֵיֵיר[1].

VII, 19, אגמים. Étangs :

A אֶשְׁטַנְק *Estank* — E F O P *C I E* אשטנק — *H* N S אישטנק — *F* אשטונק — *B* אטנקא — *J* אַשְׁטָנְק — A אשנק — *K* אשטנה — Q אשטניי.

VIII, 2, הכנם. (Cité à propos du suivant) La vermine :

A פְּדוֹלְיֵיְרָא *Pedoljjere* — A E R S B *E* פדולייראה — *F* פאולדיץ — *H* פודלאיץ — *L G* פדוקלרא — *I* פדולייא — N פדוילריאה — P פלוריידא — C פולריא — F פולייריא — G פולייאיץ — O פדולידא — Y פדויילידא — *K C* פדויילא — *D* פידוקייאר — Θ פוללרייאה — ψ פדולייא[2].

Ibid., הצפרדע. La grenouille :

A גְּרְנוֹיְיֵלֵידָא *Grenojjlede* — *E* E גרנוויילירא — O גרנולידא — *K* גרנויילא — *F* גרנולדיץ — C גרנוליאיירא — F גרנוליריאה — N רנוילידא — P דינולירא — A רנייבלא — B *L* רנוקלרא — G ריינלייראה — *C* דינולוילא — R ריינולייראה — S רינולירא — Q רנולייר — *H* גרינוליץ — *M* רנולירא — *I* רינוליריא — *D* רינוקלירא — G ריינוקלרא — ψ רנולייא[3].

VIII, 5, התפאר. Fais le fier :

A K וַנְטֵיר *Vanter* — *B E L* E וונטיר — A וניר — F אוטיר et en marge אוונטיר — O פורוונטיר.

— 13, הכנם. La vermine :

A פְּדוֹיְיֵלֵיֵא *Pedojjlejje* — *F* פאולדיץ — *E* פדוליירא — *G L* פדוקלרא — B פדולרייא — G פוליריאה — O פדולידא — *K* פדויילדא — Θ פוללריאה[4].

— 17, משליח. J'exciterai :

F אֶנְטִיצִיֵיר *Entiçier* — *A B E E G O* אנטיצייר — Σ אנטציר — Θ אנטישייר — Y אונטיצייר — *I* אנטיסיר — *L* אנטצר — N אצטייניר — A אישיניר — *K* ...אנטיש[5].

1. Moderne : plaideur, avec la confusion de *l* et de *r*. — *H* donne precheir (*predicator*).
2. *Peducalaria*, ensemble des poux.
3. *Raniculata*, l'ensemble des grenouilles.
4. *Peduculata*, pedaillée, pouillée, l'ensemble des poux.
5. L'origine du mot enticier qui signifie exciter n'est pas connue.

IX, 8, מלא חפניכם. Plein vos mains :

A B יילוריינש *Jjlojjns* — E N יילונש — A יילוריינייש — P יונש — F יואויישנוט — S ילוישנש — *H* גאלונש — Y גאלויינש — *K* יילונש — *C* ולושינש — *D* B G R *G* פויל — Q פונייוש — *I* לומישנש — Σ ילושנש [1].

Ibid., פיח כבשון. De la cendre de *charbons de four* :

A N P S *C I K L* אולביש *Olbes* — F אולבא — Σ *B H* Y אולבש — *A* אוֹלוּוִש — *G* B *D* R פולייני — G פולינא [2].

IX, 17, מסתולל. Tu persistes à *fouler aux pieds* mon peuple :

A קלקיר *Kiker* — *F* קאולקייר — *H* קאלקייר — N קלקייר — A E F O P Q S *E K* קלקיר — *B L C* קלקיר — B R קלצייר — H *D* קלציאר *I* קלבייר — G קלקילר [3].

X, 15, ירק. Verdure :

A ויִרְדוּרָא *Verdure* — *F* E N Q S וירדורא — A F O *K* P ורדורא — *B* ורדאור — *H* ויירדומא.

— 22, שלשת ימים. Une triade de jours :

A טֵיְרצֵינָא *Terçene* — *F B K* טירציינא — Θ E N K S *L* P טרציינא — *E H* טרצינא — *B* טריציינא — *I* טירצינא — A טירצניא — Q טירסנא.

Ibid., שבעת ימים. Une septaine de jours :

A שִׁיְטֵינָא *Seïiteine* — *J F B* שיטיינא — *K L* S E F A P Θ שטיינא — N Q שיטינא — *E* H שטינא — C שייטיינא — G שיטנא.

X, 26, פרסה. Plante :

A פְּלַנְטָא *Plante* — C *H* פלאנטא — *B E G L I C D* A B E F G O P Q R S *K* פלנטא — N פלינטא — *F* פלאונטא.

XII, 7, המשקוף. Le linteau :

A לִינְטֵיר *Linter* — *B C H* S לינטייר — F N O P *K* לינטיר — Q לינדאר E לינטיל.

1. Loaz difficile à établir, les mss. étant fort différents. *A B* A E N *H* Y *K* Σ donnent des formes diverses du mot : jallon (mesure de liquides). P donne : *ionis* qu'il faut peut-être lire joins (joints). *D* B G R *G* donnent : poil. Peut-être faut-il lire poing comme dans Q qui donne : *ponyos*. *I* et Σ sont incomprehensibles.

2. Se retrouve sous la forme *olve* (cf. *A*) dans le Glossaire hébreu français du XIIIe s. publié par Mayer Lambert et L. Brandin, p. 20, l. 47. Je ne sais quelle en est l'étymologie.

3. Lire : chalcher, du latin *calcare*, fouler aux pieds.

XII, 11, פסח. Pâque :

A פַּשְׁקָא *Paske* — *F* פאשקא — *E B E G Q D O* פשקא — *R S D L G* פסקא.

— 15, שבעת ימים. Septaine :

A שֵׁיתֵיתֵינָא *Seïiteïine* — *B E H K A F N O* שטיינא — *F G I* שיטנא — E שטינא.

XIV, 3, נבוכים. Enfermés :

A שֵׁיֶרֵיד *Sered* — E F N שירור — *B F* אנשיריץ — O אנשריץ — *I* אנשיריר — Σ אַשֶׁרֵיד — Y שיירץ (?) — *C* אשירד — *L* אשריר — F en marge אונשאריש — *K* אנשריא.

— 11, המבלי אין קברים. Est-ce faute de tombeaux ?

A שִׁיפּוֹר פַּלַיְנְצָא דְנוֹן פּוֹשֶׁשׁ *Si por falajjnce de non fosses* — *B* שִׁיפּוֹר פַּיְרְלַנְצָ דְנוֹן פּוֹשֶׁשׁ — *H* שִׁיפּוֹר פֵּילְנְצָא דְנוֹן פּוֹשֵׁשׁ — F שי פאור פַּלַיְנצא — *A* שִׁיפּוּר פַּלְוַנְצָא דנון פּוֹשט — *N* שיפור פאלאיינסא ינוא פּוֹשי — F en marge שיפור פלוינצא דנון פּוֹשש — O שיפור פַּלַיינצא דנון פּוֹשא — *E I* שיפור פלינצא דנון פושיש — *Q* שיפור פַּלַיינסא דינון פּוֹשאש — *S* שיפור פלינצא דינון פושיט — *H* שפיר פלינצא דינון פושש.

— 24, וירהם. Il les troubla :

A אֶשְׁטוֹרְדִישׁוֹן *Estordisson* — *C H A E Q N S* אישטורדישון — *F O* אישטורדיזון — *D* אישטורטישון — *B I* אשטורדישון — F...אשטורדי[1].

XV, 10, כעופרת. Comme le plomb :

A H פְּלוֹם *Plom* — *B L I A C E F N O Q S* פלום — *F* פלון.

— 24, וילנו. Le peuple murmura (le verbe a la forme passive ou réfléchie) :

B Q דיקומפלינשט שיר *Dekomplenst sjj* — שיר *sjj* — *A* דֵיקוֹמֵ־ פְּלַיְנְשְׁטְשַׁיְ *Dekomplajjnstsavj* — שֵׁיֵּ *sejj* — O קומפליט שיי — *C* סי — דיקומפלנשט *S* — שֵׁיר — דיקומפלינט שיר *N* — דקונפליאנט שויר *Θ* — שי — דיקומפלשנט שי *E* — דקומפלשינט שיר — *Y* דשקופלנייט שיי[2].

XVI, 3, לחם משנה. Abondance de nourriture :

E S פויישון *Fojjson* — *B* פַּרִיזוּנָא[3].

1. Voir plus haut, Gen., I. 2.

2. Lire : decomplenst sei = se plaignit. Il est évident que dans *A* il faut lire שיי au lieu de שֵׁיֵּ = *sai*, c'est-à-dire soi.

3. Foison.

XVI, 14, כ כ פ ו ר. Comme le givre :

A יְלִידָא *Jjelede* — A E N O *I B* יולידא — *G L C D Q J* גלידא — G יולדא — F ויליראא — S וילדא — *H* יְלִיאַה — F גלאידא [1].

Ibid., ד ק. Ténu :

A טַנּוּוֹשׁ *Tanves* — *F* טאנבֹש — *B N O K* טינבש — A E טינביש — S צינביש — Q טינדש — F שנבש — H טנבאש [2].

XVI, 21, נ מ ס. Elle se fondait :

A דֶשְׁטְרַנְפְּרֵיר *Destranprer* — E F *I K* דישטנפריר — N דישטנפרא — R *G* דישתימפריר — *G* דישטנפיריר — S דישטימפיריר — B דישטאנפיראר — O דשטרפריר — *F* דישטרנפיר — *B* דישטנפר — *H* אידיטרנפויט — *D* שטיפיררי [3].

— 31, ז ר ע ג ד. La graine du coriandre :

A N P אליינדרא *Aljjndre* — E אלייאנדרי — *I* אליאנדרי — *D* R קוליינדרי — *C G* קוליאנדרי — B....קוריאנד [4].

XVIII, 18, ת ב ל. Tu te flétriras :

A J פליישטרא *Fljjstre* — E N S פלישטרא — A *I* פלשטרא — *B F K* פלישטריר — *H* פלאשטידא — C פליישט' — F פלאפירא — O פלשטיר [5].

XX, 5, א ל ק נ א. Un Dieu jaloux :

A אַנְפְּרֵינְמַנְט *Anprenemant* — N אינפרינמנט — *F* אנפרינמט — *B* אנפרנמט — *H* אנפרנמאנט — *I* אנפרינמינט — *K* אנפרמט — A O אנפרימנט — E אינפרטמנט — F אינפרימא — G אימפרינמאנט — S אינפריטמינט — *C* אפירדמינט [6].

— 23, ב מ ע ל ה. Par des degrés :

A אֶשְׁקַלּוֹנְט *Eskalons* — O S *F* אישקלונש — A F *B* אשקיילונש — E אשקלוניש — N אשקמלויינש — G שקליש — *K* אשקליא — *C* אישקליט — *D* אשקלוני — *H* אקלונש [7].

1. *Gelata* = moderne : gelée.
2. Latin : * *tenuas*. Cf. plus haut, Gen., XLI, 2.
3. Latin : *distemperare*.
4. Lire : coriandre ou coliandre avec *D* R *C* G B.
5. Lire : flestrir avec *B F K*.
6. Action de s'enflammer.
7. Moderne : échelons.

XXI, 25, פצע. Plaie :

A R S C D G נברדורא *Navredure* — C N K B נברורא — B נבראדורא
O נוורדורא — E G נפרורא — P נוברדורא — H נבראורא —
F נברדורא — A ויִרוּדא.

Ibid., חבורה. Tache :

A טַיֶיא *Tajje* — A O N טייא — B טַיִי — F טאייא — H טאקא
I פיידורה — K טייטש.

Ibid., Le Targoum משקופי répond à l'hébreu חבטה, coup :

F A בַטְדוּרָא *Batedure* — H באטדורא — B E C K E A בטדורא —
N F בטדורא — G בטאדורא — Q בטידורא — C באטורא —
O דבטדורא [1].

XXII, 5, קוצים. Chardons :

F קאַרדונש *Kardons* — A ייַרְדוֹנְשׁ — H קרדונש — E G K C E O
קרדונש — I F G יירדונש — P יירדוש — N אשפינש [2].

— 20, לא תונה. Tu ne contrarieras pas :

A קוֹנְטְרְדִיְרָא *Contredire* — N קונטירליאיר — C E קונטראליאייר
O קונטרליר — P קונטדליאיר — G קונטריידרא —
F קונטראלירא — B C קונטראייר — D קונטראריא —
K קונטרליאר [3].

XXV, 2, ידבנו לבו. Quiconque y sera porté par son cœur, sens de présent :

E פרישנט *Present* — H פרשנט — J פרידינט.

— 10, ארון. Écrin :

A אַשְׁקְרִין *Askrin* — F C G E O C J F אישקרין — E I A N אשקרין
B אשקריינא — S אישקרינייא — B אשקרייס — R אשקרנייו
D אישקרינו — Q אשקיין.

— 18, מקשה. Tu ne les feras pas (les chérubins) en les soudant par les extrémités :

F שולדדיץ *Solddets* — E N שולדדיץ — H שודייץ — A שוֹלְדִיר
L סולדור — E O C B שולדריץ — P S J שולדיץ — F שלודריץ
G שלדירץ — Q שולדר — R סולדאר — K שולדרורא [4].

1. Action de battre.
2. Lire : chardons.
3. Lire : contralier, avec la grande majorité des manuscrits.
4. Moderne : soudés.

מ ק ש ה. Mais tout d'une pièce frappés au marteau :

A B בַּטֶדִיץ *Batediç* — *E H G L I J K* B E F N O Q S *C D* בטדיץ — R בטידיץ — G בטודיץ — *F* בלטדיץ [1].

XXV, 31, מ ק ש ה. On ne fera pas séparément chaque partie du candélabre pour les réunir ensuite, c'est-à-dire :

A שׁוֹלְדֵיר *Solder* — *E N P J* שולדדיץ — E O S *C D* שולדריץ — B שולדיץ — C שולדייר — F שלודריר — *K F H L* שולדיר — *G* סולדרי — G שלדיר — Q R שולדאר [2].

מ ק ש ה. Mais, au contraire, il sera tout d'une pièce frappé au marteau.

A בַּטֶדִיץ *Batediç* — *E G L C D J K* B E F N O Q S בטדיץ — R בטידיץ [3].

Ibid., ג ב י ע י ה. Ses calices :

A מַדֵּירִנְש *Maderns* — *E N O J* מדרינש — *H* מאדרין — S *D I* B מדרינוש — A מנדרינש — P מדרנש — *F L* E Q מדרנש — G *C* מדרינש — F מדרניש — *K* וודינש [4]...

Ibid., כ פ ת ר י ה. Ses pommeaux :

A B F J K N O P Q פומילש *Pomels* — E פומלש — G פומילאש — F פלמוש — S פומלש — *A* פומיילש — *F* פוֹמֶלֵיש — *L* B *C D I* פומלרץ — *H* פומייאש.

XXV, 33, מ ש ק ד י ם. Niellés :

F G O ניילר *Njjler* — *C* B *D* Q S ניילר — E N *H* ניאליר — *A* נֵיֹלֵיד — *F* נוילר — *B* ניזלא — *E* נילייר — *I K L* ניל — *J* נוילד [5].

— 38, מ ל ק ח י ה. Ses tenailles :

A טְנַיֹלָא *Tenájjle* — *H* טנאוילא — G טנאוילא — C *F* טנאוילש — R *I C* טנליוא — O טונליש — A טנוילש — *K* טנוילא — P טונלא — *J* Q טנוילש — N אושטנוילש — E *E* טנליש — *G L* טנלוי.

Ibid., מ ח ת ת י ה. Ses cendriers :

A פוֹרשדוּרָא *Pojsedure* — *E* פויישאדורא — O *I* פויישדורא —

1. Moderne : baltu.
2. Cf. vers. 18.
3. Cf. *ibid.*
4. Lire : madrines (cf. plus haut, Gen., XLIV, 2).
5. Lire : nieler.

G פוישדוירהה — E C פוישדורייא — B פושיידורא —
P פושדויירא — A פושדורא — C פוישייאיד — F פרוושדור —
J פוויישורא — H פוויזויירא — K פושוויירא — N פוויריירא —
F פוריידוויירא[1].

XXVI, 1, מעשה חשב. Damassés, comme ces ceintures de soie qu'on appelle :

A פַּיִּשִׁיש *Pajjisses* — N D A O פוישיש — P פויש — E פוישישא
C פישש — S L G פוויישיש — B פוישא — C פושש — J פוישישץ
— K פאשיש — H פוישוילש — E טישוש — F טיישינש —
F פריישש[2].

— 4, ללאת. Brides :

A לַצוֹלְץ *Laçols* — A O P S I E L לצולש — F לצאולש —
C לצול — N לאצילש — J לצילש — E D לצוליש —
G לאצייאלש — F לוצלש — B לשואלש — G ליציץ —
B לוגולוש — Q לאצילוש — K לצונט — H לאשייאש[3].

— 6, קרסים. Agrafes d'or :

A פֶּרְמַיְיַלְץ *Fermajjlç* — H פירמאלץ דואר — N Q פרמלץ —
C פירמאלץ — O פרימויילץ — A פירמויילץ — C K פרמויילץ
— P פירמויילא — E E פירמוילש — S פרמלייץ — G פיירמאלץ
— J פורמילץ — I פירמלץ — D פרמוילץ — F פילדא ?....
— B R פישיטילוני — F פירמולץ — B פרמויילש[4].

— 15, עצי שטים עמדים. Ais de bois de chittim *dressés* :

A אֶשְׁטַנְטִיוּוש *Estantivs* — G E F O P C B F אישטנטיבש —
B S אישטנבש — L אישטנטיש — G R אישטנטיבי —
N אשטנטיבש — Q אישטאנטש — G אישטנטי — I אישטיבש
H אישטאנט — K אשטנט — D אשטנקי[5].

— 26, בריחים. Traverses :

A אֶשְׁבַּרְשׁ *Esbars* — P S L C D אישבריש — F בארש —
H אישישבארש — B ברשא — E אשברש — N בַּרְשׁ —
G אבשיריש — E F אשפריש[6].

1. Lire : poseydure avec B, dérivé de *pous* (moderne : poussière). Le loaz signifie instrument pour recueillir la poussière, la cendre.

2. Lire : faisse avec *B*, c'est-à-dire bande, lien (latin : *fascem*).

3. Du latin * *laqueolus*, devenu * *laciolus*, diminutif de *lacs*.

4. Du latin * *firmaculum*, ce qui affermit, attache ; d'où : *agrafe*.

5. Adjectif formé sur *estant* qui signifie *debout* en ancien français.

6. Lire : espars avec E F, c'est-à-dire chevrons, de l'allemand *sparro* (cf. allemand moderne : *sparren*) conservé en français moderne : *épar* ou *éparre*.

XXVII, 3, לדשנו. Pour en ôter les cendres :

A B F P C אשצנדריר *Esçendrer* — *H N* אדישאנצנדריר — C דיישאנצאנדרייר — O אשצינדר — S אשצנדיר — G אישצינרייר — *K* דשנדריר — F אשנדיר — E אדישינטדיר — B *I* אשטנצדיר — *L* אצשנדירדר [1].

Ibid., יעיו. Ses pelles :

B J וַדִּיל *Vadīl* — *A* וודִילא — *F E H L* E G O F B P *C D I* ודיל — N וַדִיל — S טודיל — C וואץ [2].

Ibid., מזלגתיו. Ses crochets :

E P קרוצינש *Croçins* — *C K* קרונצינש — S קרונציש — G קורנצץ — *F* C O קרוקיץ — *H* קרוקיש — *B* קרוֹשִיץ — *L* קרוככניש — *J* קרוקילש — N קרוייאץ — F קרישניש [3].

XXVII, 4, מכבר. Un grillage de כברה qui veut dire :

A קְרִיבְלָא *Crible* — *F H* C N O *C D* קריבלא — *K* כריבְלָא — F Q קריבל — E *J* קריבלש — G קריביל — B קרייביל — R קריבילו — S קורבול — *G* קריבילי — *L* קרביל — E קְרִיבִיל — P קרוביל — *I* גריביל.

— 10, אדניהם. Leurs pieux :

A B F O פַּלְשׁ *Pals* — N פאלש — *C* E F P S *G D E L* פלש — *J* פָּלְשׁ — *K* פַּלַשׁ — R *I* פאלי — *H* פילרש.

ווי העמודים. Gonds :

A גוּנְשׁ *Gouns* — *F* גאונץ — *E F G N S D* גונש — *J K* גוֹנש — *B H* גונץ — E גוטש — O גונצש — *C* דונש — P גולש — *L* גונשי.

XXVIII, 3, לכהנו לי. Pour être cohen, mot dont la racine signifie *service* :

A שֵׁרְיַינְטְרִיאָה *Serjjanterie* — *B N K* שיריינטריאה — Σ שנטריאה — E שירגאנטיאה — *H* שירייאנטיזא — *F* שיריינטריא — C שיירבירא — F שיריישא — *C* דישורא — Ψ Υ שרביזא [4].

1. De *ex* + *cinerare*.
2. Godefroy donne un exemple du mot *vadoil* dans un sens rapproché de celui-ci, mais ce loaz doit être corrompu (cf. S qui donne tudel).
3. Dérivé de crocs.
4. Formé sur serjant (*serviantem*), dont le sens était *serviteur*.

XXVIII, 4, אפוד. Ceinture très ample derrière, semblable à ce qu'on appelle :

A A B C G N P F *D I F H* פורצינט *Porçint* — *B* פורצי — *E* פרצינט — *L O C* פורצינט — E פרוצינט — *K* פרצבינט[1].

Ibid., תשבץ. Châtons :

A קֶשְׁטוֹנְץ *Kestons* — *H* קֶאשטונץ — *J K* E S קשטונש — A F G N *O I C E* יישטונש — R גישטוניש — B ישטוניש — C יצטנוש — *B* ייטונש[2].

Ibid., מצנפת. Coiffe :

A קוֹיִיפָּא *Côjjfe* — B E G O *I J C D K F B E H* קוייפא — N קוייפי — F P קויפיא — A כופיא — C קופא — *L* קופי[3].

Ibid., אפוד. L'éphod s'étendait jusqu'à eux :

A B קוּדְשׁ *Coudes* — N *J* קוֹדְשׁ — B E F G R S *E H C D I* קודיש — A קונדש — O קודשיש — *F* קאודשא — *L* קויידיש[4].

XXVIII, 14, מנשיר עבת. Des chaînettes comme on en fait aux *encensoirs* :

A אֵינְצַנְשִׁיֵרְש *Ençansiers* — *F B E N C J Q* אינצנשיירש — P אינצינשיבש — *H C* אנצנציירש — E אינשירשיירש — F אנצישיירש — B אינצינשרייש — A אנצויציור — G אנשיריש — O אנצשירש — *K* אנשינציירא[5].

— 15, חשן משפט. Un pectoral de jugement :

A דְרַיְיִשְׁנְמַנְט *Derajjsnemant* — *B* דְרַיְיִשְׁנְמְנְט — E N O *F* דריישנמנט — F A דריישמנט — *H* דיריינמנט — C דרייגמאט — B דיריניימנט — G דרייגמאנט — B דיריניימנט — *C* דירישימנט — *I* דרישיינמט[6].

— 22, גבלת. Au bout :

A אַשׁוֹמַיְיִל *Asomajjl* — *B* אַשׁוֹמַיְיִלָא — *H* אשומאייל — B E O *C K* אשומייל — *F* אשומויל — F אושמיליא — G אושמייל — P אשמייל — A אשומל[7].

1. De *pro* + *cinctum*. Ceinture est le sens habituel en ancien français.
2. Lire : chastons avec *J K* E S ; moderne : châtons.
3. Coife = moderne : coiffe.
4. Moderne : coudées.
5. Fait sur *encens*.
6. Deraisnement = latin : *de* + *rationamentum*, c'est-à-dire l'exposition de ses raisons.
7. Au sommet, au bout (cf. plus haut, Gen., XLIX, 26).

XXVIII, 41, ומלאת. Tu les investiras : chez nous l'investiture se fait en remettant un *gant* :

A O J גַּנְטְ *Gant* — G גאנט — A E F N S *C E L* גנט — Q גואנט *F* גאונט — *B C I* גונט — *G* B R גוונטר — *D* גוונט — *K* גנא — *H* גאנצא.

L'acte s'appelle : revêtir :

A B רְוֵוישְׁטִיר *Revestir* — A E F O Q *F N* רווישטיר — G P *I K* B רבישטיר — *J* D דְּבֵיישְׁטִיר — *C* דבישטייר — *D* דיבשטיר S רכשטיר — R אמבישטמינטו — *G* אינבישטימינטו — *H* ריישנייר.

XXIX, 13, חלב המכסה את הקרב. La graisse qui recouvre la panse :

A טַיְּלָא *Tajjle* — F G N O *D K F B H J* טיילא — C B Q E *I Ç E* טילא P טַיְלָא — S *L* טליא[1].

Ibid., יתרת על הכבד. La membrane du foie :

A אֵיבְּדֶשׁ *Ebdes* — *I J* S *E H* איבדיש — E F *G C* B איבריש — C אֵיבְרֵשׁ — O *K* איברש — P אבריש — G אייבראש — *D* אובריש — N אייבלש — *B* איבלש — *F* אברא[2].

XXIX, 20, תנוך. Cartilage de l'oreille :

N O P Q טנדרוס *Tndros* — *L* טנרום — E *I* R *D* G *G* טינרוס — F טורנוס — *K* טנדרן — *A* טַנְדְרוּמְ — *B* טְנדרום — *F* טנדרון *H* תנדרום — S טינטירוס[3].

— 27, תנופה. Mouvement de va-et-vient :

N O *H* ונטליר *Vntler* — B G *I B* ווינטליר = E *D* S ווינטיליר — C וואנטלייר — F ונטילי' — *A* וַנְטֵיר — *F* ווטלייר — *K* וולנטור — *C* וינכוליד[4].

XXX, 7, בהטיבו את הנרות. En arrangeant les *lampes* :

A לוּצֶשׁ *Luçes* — *H E L* B Q S *D J* לוצש — *K N F* לוצש — P לציש — E F לוישיש — *C* לוניש — G לומיש — C לאנפץ — *I* לוצירנש — O לוצי' — *B* לושץ[5].

1. Teile, du latin *tela*, moderne : toile, c'est-à-dire tissu (adipeux).
2. On peut lire *ebedes* et *ebres* (cf. *Les Gloses fr. de Gerschom de Metz*, *Revue*, t. XLII, p. 251, § 32).
3. Lire : tandrum avec *A* (cf. *op. cit.*, § 103).
4. Lire : vantiler.
5. Du latin *luces*.

XXX, 34, נ ט ף Gomme :

C D I K H E J G L A P C B F G O S גומא *Gome* — Q גלמא — *A* גַּלְמָא — E גלרמא.

Son vrai nom est :

C *A* טְרִיאַקְלָא *Triakle* — *F* טריאקלא — O H טרייקלא — N טיריאקה — P תריקא — A טריאק — *K* B טרייקא — E טריאקו — F קטראקי — *G* G S טורייקא — *L D* טוריאקא — R הוריאקא — *C* קורייקא — *I* טריאוקא — *J* טריאקי — *E* טירייקי.

XXXI, 10, ב ג ד י ה ש ׳ ר ד. Vêtements faits à l'aiguille, à mailles :

A לַצְדִיץ *Laçediç* — *F* לאצדיץ — *B* N P F צדיץ — G לַנְדִיץ G *C* לצידיץ — *E K* לצדיש — E לצירן — O לדריש [1].

XXXII, 3, ו י ת פ ר ק ו. Ils se déchargèrent :

A דֶּישְׁקַרְיֵיר *Deskarjjer* — *B E H* H E O דשקריר — *F* דיקרגיר — G דישקרגיר — P דישגיר — F דאשקרר — *C* דישקדיר — *K* דשקוייר — N דישאריאיר [2].

— 4, ב ח ר ט. Au burin, opération qu'on nomme :

B E G C I K B E C O P Q S ניל *Niel* — *J* F נְיֵלָא — N נוילר — *D* נוילו — *H* ניאלורא — *F* נאיל — *A* נְיֵיל [3].

— 16, ח ר ו ת. Gravés :

F E H G L E F O P *A* אנטלייר *Entljjr* — B *C D* אינטילייר — N S G *B* אינטיילייר — *I* אנטרטלייר [4].

XXXV, 14, נ ר ת י ה. Ses lampes :

G C D I B E G S לוציש *Luçes* — *A* לוֹצֶשׁ — N לוצש — F P לוניש O ששלוצש — *B* לושש — *L* לוצינוש.

XXXVIII, 8, ב מ ר א ת ה צ ב א ת. Au moyen de miroirs :

E P מירדוירש *Miredoirs* — Z מירדורש — N מיראוירש — Y מירויר — G מיראוילו — O מיראורש — *H* מירויירש — *E* מיריוש [5].

1. Composé sur *lacs* (* *laciaticium*).
2. Lire : descharjer.
3. Cf. moderne : nielle.
4. Lire : entalier, c'est-à-dire entailler, graver.
5. De *miratorium*, avec le *t* intervoc. passé à *d*.

XXXIX, 3, וירקעו. Ils laminèrent :

A אֵישְׁטַנְדְּרָא *Estandre* — *F B H* N E O S אשטנדרא — B אשטנד' *E G L* אישטינדרא — P אצטינדרא — C אטאנכיר — *I* אשטנדא [1].

LÉVITIQUE

I, 9, אש ה. Feu :

A O *B* פּוֹאֵירָא *Foede* — *F H G Y* Ψ פואידא — N פוארא — E H S פואר — P פיאדא — B סוריראייה — F פוואר — *I* פויירא — *K* פלידא [2].

III, 4, הכסלים. Les flancs :

A פַּלַנְקֵשׁ *Flancs* — *H* פלאנקש — *B E K G L I* O P S I *D* פלנקש — *F* פלונקש — B פלנגש — *M* פלנק — E H פלנקיש — *J* פלוניש — F פלאנקא — N פלונש.

Ibid., כליות. Les lombes :

B לוֹנְבֵילֵשׁ *Lonbels* — *E A* P *J* לונבילש — Q לומבילש — N לונבלש F לינבלש — E לונבלש — H לינגיבלש — O לונגבילש — I לומילש *D* לובן — *K* לומבייש — *F* לונבאלש — *L* לומוליש — *H* לוביוש [3].

Ibid., היתרת על הכבד. La membrane qui se rattache au foie :

B E F N איבריש *Ebres* — *C* H S *G* אובריש — C *J* איבדש — O *E* Q איבדיש — *F H* איברש — *I* אבדיש — *B* איבליש — *L* חברא — *A* אֵיוּרֵשׁ — *K* אברש.

IV, 35, אשי. Les foyers :

A פּוֹאַיְיֵלְשׁ *Foajjles* — B S N G פואליש — P פוויילש — E פוויילייש — F פוואיילוש — *B* פוויש — *F* O פוֹאִילָא — Ψ פוויאא — Y פואיאש — Z פוילש [4].

VI, 21, מורק. Il sera nettoyé :

A אֵישְׁקוּרְמַנְטְ *Eskuremant* — N אשקורמאנט — I *I E H* אשקורמינט — *B* E O P אשקורמנט — F אשקורמנטא — *F* אשקורמנש — *G* אישטריקמינטו [5].

1. Moderne : étendre.
2. De *focata ?*
3. De *lumbellus.*
4. De *focalia.*
5. *Ex* + *curamentum*, nettoyage

XI, 3, פרסה. La plante (du pied) :

A פְּלַנְטָא *Plante* — *DFBMELKIJ*BHINP פלנטא — DORQ*H* פלאנטא — ES. פלנטה — *C* פלנדא.

— 11, ואת נבלתם תשקצו. Vous aurez leurs cadavres en horreur, incise superflue qui permet d'étendre la prohibition aux *moucherons* :

A מוּשְׁקְרִיש *Mouskris* — *F*O מושקריאש — I מושקיונש — *MDD* מויישרונש — P*C* מיישורונש — BHR מוישרונש — E מושיריונש — *N* מושרייש — Q מושקלונש — *L* מושירוש — *H* מושרונש — H מושיירונש — *B* מושיירון [1].

— 16, הנץ. L'épervier (?) :

A אוֹשְׁטוֹיִיר *Ostojjr* — DEOP*CBH* אושטוייר — BN*KI* אושטור — HRSQ*DML* אשטור — I אוצטור — F אשפרוש — *E* אשפרויר *F* אויישטור [2].

— 17, את הכוס ואת הינשוף. La chouette et le hibou :

*FHE*DINPE צואיטש *Çouets* — H*L* צואיטיש — S*D* צואטיש — *I* צויטאש — F צואיטו — O צואטש — *KB* שואיט — *C* טאיטש *A* צוּאֵיישָׁטְש.

HIPS*CEL*Z ייבן *Jjbn* — KNQ יבן — D יבאן — *A* יַיוּבוּן — Θ אבו *F* הווין — E ייבו — F יבן — O בודיץ — Υ קבאנא [3].

— 18, התנשמת. La chauve-souris :

A קַלְבָּא שׁוֹרִיץ *Kalve soriç* — *EHL*EHIOPS*IK* קלבא שוריץ — N קלבאשוריץ — *C*Q קלבאשורץ — F*B* קלבשוריץ — *F* קאולבא שוריץ — *D* גלבאשוריץ.

— 19, החסידה. La cigogne :

A צִיגוֹיִינָא *Cigojjne* — *DF*IORS*MEH* ציגוניא — N ציגוינא — B ציקונא — H ציגנייא — *FL* צגונייא — *BEI* סיגונייא — D סגוויינא.

האנפה. Le héron :

*CDF*HN*KFH* הירון *Heron* — DEISP*BL* היירון — *E* פיירון — O הייגרון — *I* הריון — *A* הַיֵּירוֹן.

1. Lire : muiserons avec *M*D*D*, c'est-à-dire dérivé de * *mucsa*.
2. Anc. fr. : autoir et fr. mod. : autour, vautour (cf. *op. cit.*, § 10).
3. Lire : *hibou*.

XI, 19, הדוכיפת. La huppe (?) :

A הֵירוּפָא *Herupe* — *FLBHD*HINOPS*IDC* הירופא — E F *K* הרופא[1].

— 21, ממעל לרגליו. Certains insectes ont près du cou deux pattes qui leur servent de point d'appui pour sauter, comme les (?) :

A לַנְגוּשְׁטֵשׁ *Langoustes* — O לנגושטש — *H* לונגושטש — *K* לגנושטא *LQ* לגרשטא — *F* לגאנושטא — *BM*BPRS*CDJ* לאושטא — I E *E* לאושטש — F לגוטנא — N אושרניש — H לשאונ׳.

— 29, החלד. La belette :

A מוֹשְׁטוֹיְלָא *Mostojjle* — *F* מושטילא — *B* מוֹשְׁטֵילָא — *HEL* EINOPQS (en marge) *CI* מושטילא — F מושטיל — *D* מושתילא — H טטילא — B דונילא — R דוטלא — S כונולא — K מושטיל[2].

Ibid., הצב. Reptile ressemblant à la grenouille :

A פְּרוֹיְיָט *Frojjt* — *B* פְּרוֹיְיָטָא — *F*FINS*CD* פרוייט — *K* פרייט — E בריט — O ?... פורט — *E* פויירו — *L* פורטונש — BRH בוטר P טרטוגא — *C* טרגונא[3].

XI, 30, האנקה. Le hérisson :

AB הֲרִיצוֹן *Heriçon* — *KHEENOI* הריצון — *FLDIS* הירוצון H הירצון — *CP* קירצון — Q איריצון — F אריאשון — BR מנייטא.

Ibid., הלטאה. Le lézard :

A לַיְיַשְׁרְדָא *Lajjsarde* — E O לישרדא — N לישארדא — BR לישירדא *K* לישרדא — S לאשרדי — HI*D* לישרדי — F לישורדא — Q לשרדי P לישריד — *C* לישיריד — *I* לצורדא — *L* לוצורדא — *E* לוישרט — *H* ליזרדא — *M* לישיירדא — *B* לְשַׁרְדָא — *F* לייזרדא.

Ibid., החמט. La limace :

B לִימַצָא *Limace* — *A* לִימַץ — EFINPQS*CDIFHEL* לימצא — HO לימץ.

Ibid., התנשמת. La taupe :

A טַלְפָא *Talpe* — *DCI*EFHIOPQS*KEHLN* טלפא — *B* טוֹלְפָא — *F* טאולפא — BR טופינו.

1. Herupe signifie hérissement.
2. Du latin *mustela*, belette.
3. Lire : froit, c'est-à-dire crapaud ; BRH donnent boto, forme lyonnaise de bot, qui a le sens de crapaud ; P et *C* donnent tortuge = tortue.

XI, 42, כל. Tout, même l'escarbot :

A אֵישְׁקַרְבּוֹט *Eskarbot* — *F* D E F N O אישקרבוט — *J K B G* אשקרבוט *E L* I Q אשקרבט — H S *C D* אישקרביט — P אשקרבוטו — *I* אשקרטון *H* איקרבוט.

Ibid., מרבה רגלים. Le cent-pieds.

A צֵינְפְּיֶיר *Çenpjer* — *L* H S *J* צינטפייד — *K I* צינפייד — *F* I צנפייר *E* צינטפידש — *H* טאנטפייץ — O צינטפיש — *B* שְׁנְפְּיֶיץ — E צינטפיבש — D צאנפייץ — N צינפיידא — F P Q ? — B צינטיפידי *G* צינטופידי — *D* צינטופיר — *C* צינטרפר [1].

XIII, 2, בהרת. Une tache :

A טַיֶיש *Tajjes* — *F B E L G K J I C D* E H I N Q S טייא — *H* טאקא — O טקייא — P טייאו.

— 10 et 24, ומחית בשר חי. Une *santé* de chair vivante :

A שַׁנִּימֵינְט *Saniment* ; שַׁיְינִימַנְט *Sajjnimant* — N רשינמנט שינמינט — P שנמנט ; שנמיט — B סנמיטר ; mq. — E שנימינט ; mq. — H I שנאמינט ; mq. — H S שנמינט ; שנמנט — Q שנאמינט ; שנאמינט — O שנמנט ; שיינמנט — R סנמינטר ; mq. — *C D* שנמינט ; mq. *J* שיינמינט ; mq. — *K* שנמנט ; שיינמנט — *F* שיינמנט ; רשיינמנט — *B* שנמנט ; שַׁנְמַנְט — *H* שינמנט ; id. — *E L* שנמנט ; mq. — *G* שנמינטר ; שנמנט [2].

— 23, צרבת השחין. La *cicatrice* de l'ulcère :

A רַיְיטְרִיץ *Rajjtreç* — B רַיְיטְרִיר — *G* H P רייטריר — *O* N ריטרייר; *I* ריטריד — S ריטיטריר — O רטריירא — *F* רטריימנט — *L* רטייר *H* דרטריינמנט — *G* דטריישמינטר [3].

— 24, מחית המכוה. La brûlure redevenant saine :

A רַיְיטְרֵיאַמַנְט *Raijtréemant* — I דייטרשמינט — S רייטרישמנט — P רייטרוימנט — E רייטשמנט — K רטריימנט — *H* שיינמאנט — *L* שנמנט — G רייטריר [4].

— 37, שער שחור. Tout ce qui n'est pas צהוב, mot équivalent à זהוב, doré :

B אוֹרַבְּלָא *Orable* — *G* אוריבילא — *D* E I S אורבלא — P ארטוולא — *I* אורבילא [5].

1. Lire : centpieds avec E, c'est-à-dire scolopendre (mille-pieds).

2. Lire : sanement avec plus. mss. cités ici. De **sanamentum*.

3. De *retrait* (*re* + *tractum*), c'est-à-dire retiré, revenu. F donne retrayement (cf. loaz précédent). *G* donne retraysemento (lire ר au lieu de ד à l'initiale).

4. Signifie retour (à l'état antérieur), *H* et *L* donnent *sénement* et *sanement* (cf. l'avant-dernier loaz).

5. De **aurabilem*, susceptible d'être doré.

XIII, 39, בהק. Comme le blanc qu'on voit chez un homme *roux* :

A B רוֹשׁ *Ros* — *H L I K J* E F I N O Q S רוש — B P *C* רושו.

— 45, שפם. La moustache :

A גְּרִנוֹן *Grenon* — *B H* D E F O גרנון — I P גרינון — *F* גרנאון — *E* גרינגש — *G* גרמון — H S גרימון — N גרנוש — R גרמוני — *K* גרבנון — B גרונווינא [1].

— 51, צרעת ממארת. Une lèpre corrosive :

A פויינגט *Pojjnut* — *F* פיינאגט — *B* פויינגט — *H E G* I H O פוניינט N פויינאט — S פוניינטא — P פוויינייטא — E פוויגטש — *D* פויינט — *K* פלאגט [2].

XIV, 14, תנוך. Le cartilage :

A טַנְדְרוֹמְ *Tandrome* — *B H* טנדרום — *F* O טנדרון — A טינדרון — N טנדרואון — F P *J K* טינדרוס — E טנדרוס — B *M G* R טֶנגרוס — Q טינדוס — S טנרוש — I טנרוס — H טיטרוס — *E* תנרוס.

— 41, יקצץ. Il rognera :

A רְדוֹנְיֵיר *Redonjjer* — *E D J* רדונייר — *I* E H O Q S רידונייר — I רודונייר — *F* רוֹדָנייר — *L G* דדונייר — *B* רוויגייר — *H* רוניר — P רדונוויר — *K* דוניינייר — A דרוינר — D N רוניאיר — F רוגנוויר [3].

XV, 9, מרכב. Tout harnais, soit l'arçon :

A אַרְצוֹן *Arçon* — *F B M E H G L C D I J K* A B D E F H I M N O P Q R S ארצון.

Soit la selle :

A J אַלְוֵוש *Alves* — *F E L D I K* A E F M N O P אלווש — S *D* אלויש — *B* אֶלְבֶּש — *G* D אלביש — I אלנוש — Q אלוושו — *M* B סֶילָא — H R סֶילָא [4].

XIX, 3, לרצנכם. Pour que vous soyez agréés :

A אַפַּיְיַמַנְט *Apajjmant* — *K F B E L C D* A D E F M O S אפיימנט — *I* אפייאמנט — *J* I N Q אפיימינט — *H* אשפיימנט [5].

1. Mot usuel en anc. franç. pour dire moustache.
2. Lire : poignante.
3. La forme la plus ancienne de rogner, à lire rodoncier avec l (* *rotundiare*).
4. Alve (mot savant de *alvus*) signifie la ventrière de la selle. *M* B H R donnent séle (selle).
5. Lire : apaiemant, c'est-à-dire accord (de *ad* + *pacamentum*), cf. m. apaisement.

XIX, 28, קעקע. Piqûre :

A פוֹרְפוֹיֶנְט *Porpojjnt* — *B* A E F I M N P Q פורפויינט — O פורפוניינט
D פורפיינט — *F* פאורפויינט — *H* פורפוייטא — *L* פופיינט —
I פופימונט [1].

XXI, 20, גבן. Ayant de forts sourcils :

A שׁוֹרְצִילוֹשׁ *Sorçilos* — *B L C D I* E H I O P Q S שורצילוש —
N צורצילוש — A שורציילוש — M שורצלאש — F שוצילאוש —
K שורצילוץ — *H J F* שורצלוש — *E* צילוש — G שיצולש [2].

Ibid., דק. Taie :

A טֶיְיִלָא *Tejjle* — *F B H* D F M N O P *J K* טיילא — *M K* E I Q S טילא —
D מלוא [3].

Ibid., תבלל. Prunelle :

A פוֹרְנֶיְלָא *Pornele* — *B M H E L C I J D* A B E I M N O Q פרונילא —
P פורנילא — S פורנלא — *C* צורנילא — *F* פרומלא [4].

XXII, 19, לרצונכם. Pour votre agrément :

A אַפַּיְיִמַנְט *Apajjmant* — *F B H E L G* A E F I M N O P Q S *J I* אפיימנט
D אפמיינט — C אפייאמאנט.

— 22, יבלת. Une verrue :

A וִוִרוּאָה *Viroue* — *B* E F I M G P A *K* ווראה — N S *D I H E F* וירואה
C וירואראה — Q וֶוִרוּאַה — *G* וריאה — *L* וידואירה — B H R פורו [5].

XXIII, 8, שבעת ימים. Une semaine :

A שַׁיְיִטֵיְינֶא *Sajjlene* — *H* E A H M O P R S *C D J* שטיינא — E Q N *I*
שיטינא — I שטינא — D שיטיינא — F שמיינא — *G* שטימנא —
F שיטיינא [6].

— 14, כרמל. Épis verts séchés au four :

A גְרֶנֵיְדְשׁ *Greneds* — *B* גְרֶנֵיש — *L* N O *F* גרנידש — *P* גרנטיש —
H E I גרנייש — S גרונדש — P גרנייאש — Q גראניש — M (marge)

1. De *pro* + *punctum*.
2. De sorcil + suff. ossum.
3. Lire : teyl, subst. verbal de *tooillier*, souiller.
4. Forme de prunele avec métathèse de *r*. S donne la forme ordinaire. Dans C il faut lire פ à l'initiale.
5. Lire : verue, avec Q.
6. Formé sur set (sept).

גרנרייש — B גרנריש — C גרנירש — D גרנוש — I גרנדש — K גרנש — J גרניש — A גרדינש — E גרנייליש [1].

XXVI, 13, מ ט ח. Liens :

P C H קוינגלא *Kojngle* — N קויינגלאש — P קוייונגלא — Q קויוגלא F לא.....ק — I יובירש [2].

Ou barres :

P יואודיש *Jjodes* — Q ירואיש — P קיאישש — C ויארש — E קבילייא D ויאריש [3].

— 16, ה ש ח פ ת. Ampoule :

A אַנְפּוֹלְש *Anpoles* — F P H E K אנפולש — D L P אינפולש — H I N F אנפלוש — M אנפלש — A C אנפילש — B אינפולש — E אנפוליש — O אנפליץ — S אינפלש — I אינפלוש — J אַנְפּלְש [4].

ARSÈNE DARMESTETER.

(*A suivre.*)

1. Tiré de *granum*. Quelques ms. ont une forme qui remonte à **grenatos* (*A B* L N O F *H E* I S P Q *I K J*) = greneds. *P* indique plutôt granetis de **granilicium*. A donne *gardins* et E *grenaillis*.

2. Lire : corjongle avec P. De *cum* + **jungulum*.

3. La comparaison de *P* Q (qu'il faut lire comme *P*) de *C* et de *D*, où le ר doit être un ד, nous permet de rétablir la forme Jodes, lances (v. gelde dans Godefroy). E donne *cheville*.

4. Forme ancienne du mot moderne ampoule.

SUR

LE CALENDRIER EN USAGE CHEZ LES ISRAÉLITES

AU Ve SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE

On sait qu'on vient de découvrir dans l'île Eléphantine, près d'Assouan (Égypte), des papyrus judéo-araméens. Ils ont trait à des affaires de famille : héritage, mariage, jugement, etc., et sont datés selon les deux systèmes de numération — égyptienne et juive — alors en usage dans ce pays.

La comparaison de ces dates précises nous permet d'analyser l'ancien calendrier juif en partant du calendrier égyptien.

Longtemps avant la conquête perse les Égyptiens se servaient du calendrier solaire. Ils avaient adopté l'année solaire vague de 365 jours, divisée en 12 mois de 30 jours, augmentée de 5 jours complémentaires, appelés épagomènes. Le calendrier israélite, semblable à celui des Babyloniens, était luni-solaire.

Voici les noms et l'ordre des mois égyptiens et juifs :

Mois égyptiens.	Mois juifs.
Thoth.	Tischeri.
Phaophi.	Hesvan.
Athyr.	Kislev.
Choiak.	Tébeth.
Tybi.	Schebat.
Mechir.	Adar.
Phamenoth.	Nissan.
Pharmuti.	Iyar.
Pachon.	Sivan.
Payni.	Tamouz.
Epiphi.	Ab.
Mesori.	Elloul.

Chacun de ces papyrus donne d'abord le jour et le mois juif avec la correspondance du jour et du mois égyptien suivie du nom du prince régnant en Perse et de l'année de son règne. Ces papyrus sont désignés, dans l'édition de M. Cowley, par les lettres A B C... K L ; les papyrus C et D ont la même date.

Voici les dates d'après la lecture de M. Cowley :

A)	18 Elloul	= 28 Pachon, 15e année de Xerxès ;
B)	18 Kislev	= (7 ?) Thoth, 21e [année de Xerxès] au commencement du règne d'Artaxerxès ;
C et D)	21 Kislev	= 1 Mesori, (6 ?)e année d'Artaxerxès ;
E)	3 (?) Kislev	= 10 (?) Mesori, 19e année d'Artaxerxès ;
F)	14 Ab	= 19 Pachon, 25e année d'Artaxerxès ;
G)	26 Tischeri	= 6 (?) Epiphi, [25e ?] année d'Artaxerxès
H)	mois d'Elloul	= Payni, 4e année de Darius ;
I)	3 Kislev, 8e année	= 12 Thoth, 8e année de Darius ;
K)	24 Schebat, 13e année	= 9 Athyr, 14e année de Darius.

Nous avons ainsi en tout neuf dates, dont deux (celles de G et H) manquent de précision ; il ne nous reste donc, en réalité, que sept dates.

Dans le papyrus B la date du 7 Thoth n'est pas sûre, elle n'est que conjecturale ; on pourrait aussi lire 17 Thoth ou 27 Thoth, car avant les sept traits qui forment le nombre 7, il y a encore assez de place pour intercaler le signe de 10 ou de 20. La lecture 7 Thoth exigerait la 22e année de Xerxès ; la lecture de 27 Thoth ne concorderait qu'avec la 20e année de Xerxès ; mais comme l'année 21 est sûre, la concordance n'est possible que si l'on lit le 17 Thoth. La 21e année est *l'année juive*. Les Égyptiens devaient déjà compter à partir du 1er Thoth la 22e année. Il est à remarquer que quand le papyrus ne contient comme date qu'une seule année, c'est *l'année juive*. L'année juive est toujours en retard par rapport à l'année égyptienne ; ainsi, dans le papyrus K, les Égyptiens comptaient déjà la 14e année de Darius, tandis que les Juifs ne comptaient que la 13e année. — Il s'en suit, les Égyptiens commençant leur année au mois de Thoth, que les Juifs la commençaient au mois de Nissan avec le printemps, ce qui concorde avec II Samuel, XI, 1, et I Rois, XX, 26.

En nous appuyant sur la remarque que l'année, quand elle est une seule fois exprimée, est l'année juive, il faut lire le papyrus C comme suit :

C) 21 Kislev, qui est le 1 Mesori, 5e année d'Artaxerxès [1]. Le papyrus G ne donne pas l'année d'Artaxerxès. M. Cowley propose la 25e année. Cette année est impossible, car en comparant les papyrus F et G, qui, d'après M. Cowley, auraient la même année comme date, on aurait F) 14 Ab, qui est le 19 Pachon, 25e année d'Artaxerxès, G) 26 Tischeri, qui est 6 (?) Epiphi 25e (?) année d'Artaxerxès.

Or la lecture du 6 Epiphi n'est pas sûre. Pour les mêmes raisons que nous avons indiquées en discutant la date égyptienne du papyrus B, nous pouvons admettre trois hypothèses : 6 Epiphi, 16 Epiphi ou 26 Epiphi. Si l'on compte les jours écoulés du 14 Ab au 26 Tischeri et du 19 Pachon au jour accepté d'Epiphi, on trouve dans le premier cas 71 jours et d'après la numération égyptienne 47, 57, ou 67 jours. On voit donc qu'il n'est pas possible d'admettre pour les deux papyrus la même année, car dans l'hypothèse la plus favorable, il y a encore une discordance de 4 jours, ce qui n'est pas admissible.

Le calcul donne plusieurs solutions. Les plus probables selon qu'on lit 6, 16 ou 26 Epiphi sont :

6 Epiphi	=	16e	année d'Artaxerxès.
16 —	=	18e	—
26 —	=	17e	—

Une dernière remarque. Dans le papyrus H on pourrait lire le 1 Elloul, qui est le 1er Payni, 4e année de Darius.

En récapitulant, nous aurons, en transformant les dates égyptiennes en dates juliennes :

A) 18 Elloul,	qui est le	12 sept.	— 471	av. Chr.	date julienne.
B) 18 Kislev	—	3 janvier	— 464	—	—
C et D) 21 Kislev	—	12 nov.	— 460	—	—
E) 2/3 Kislev	—	17/18 nov.	— 446	—	—
F) 14 Ab	—	27 août	— 440	—	—
G) 26 Tischeri	—	14 oct.	— 449	—	—
		24 oct.	— 447	—	—
		3 nov.	— 448	—	—
H) 1er Elloul	—	2 sept.	— 420	—	—
I) 3 Kislev	—	16 déc.	— 416	—	—
K) 24 Schebat (— 411)	—	10 fév.	— 410	—	—

1. Le papyrus E doit être lu ou :
2 Kislev, qui est le 10 Mesori, 19e année d'Artaxerxès, ou bien :
3 Kislev, qui est le 11 Mesori, 19e année d'Artaxerxès. C'est ou une faute du scribe ou une faute de lecture.

Nous désignons les années avant notre ère par le nombre d'années précédé du signe (—), ainsi nous disons, au lieu de 471 av. J.-Ch., — 471.

En faisant abstraction des dates des papyrus G et H, qui sont le résultat de calculs, et en nous servant des tables de Largenteaux, publiées dans la *Connaissance des Temps* de 1846, nous obtenons pour les néoménies :

					Nouvelle lune.
1 Elloul	(— 471)	= 26 août	— 471.....		24 août.
1 Kislev	(— 465)	= 17 décembre	— 465.....		14 décembre
1 Kislev	(— 460)	= 23 octobre	— 460.....		20 octobre.
1 Kislev	(— 446)	= 16 nov.	— 446.....		15 novembre.
1 Ab	(— 440)	= 14 août	— 440.....		12 août.
1 Kislev	(— 416)	= 14 décembre	— 416.....		12 décembre.
1 Schebat	(— 411)	= 18 janvier	— 410.....		16 janvier.

Si l'on compare les premiers des mois juifs avec les néoménies des mêmes mois, on remarque que la différence est de un, deux ou trois jours, c'est-à-dire que le mois ne commençait pas avec la néoménie (le moment de la conjonction du soleil et de la lune), mais avec l'apparition du croissant sur le ciel. — En effet, il faut environ de un à trois jours après la conjonction pour que la lune devienne visible.

Si nous ramenons, au moyen des tables de Largenteaux, à la néoménie de Tischeri chacune des dates précédentes et si nous désignons la néoménie de Tischeri par 1 Tischeri en comptant les jours depuis la période julienne, nous aurons :

					Jours depuis la période julienne.
1 Tischeri	— 471	= 23 septembre	— 471	=	1549656
1 Tischeri	— 465	= 16 octobre	— 465	=	1551871
1 Tischeri	— 460	= 22 août	— 460	=	1553642
1 Tischeri	— 446	= 17 septembre	— 446	=	1558781
1 Tischeri	— 440	= 10 octobre	— 440	=	1560996
1 Tischeri	— 416	= 14 octobre	— 416	=	1569766
1 Tischeri	— 411	= 20 septembre	— 411	=	1571568

Si l'on fait les différences consécutives de ces nombres en désignant par Δ_1 Δ_2 Δ_3 ..... Δ_6 les six différences successives, en admettant pour l'année lunaire 354 j., 367 et pour le mois lunaire la valeur de 29 j., 53 on trouve :

$\Delta_1 = 2215 = 6 \times 354$ j., $367 + 3 \times 29$ j., $53 = 2214$ j., 792
$\Delta_2 = 1771 = 5 \times 354$ j., $367 = 1771$ j., 835
$\Delta_3 = 5139 = 14 \times 354$ j., $367 + 6 \times 29$ j., $53 = 5138$ j., 318
$\Delta_4 = 2215 = 6 \times 354$ j., $367 + 3 \times 29$ j., $53 = 2214$ j., 792
$\Delta_5 = 8770 = 24 \times 354$ j., $367 + 9 \times 29$ j., $53 = 8770$ j., 578
$\Delta_6 = 1802 = 5 \times 354$ j., $367 + 1 \times 29$ j., $53 = 1801$ j., 365

Si l'on ajoute les trois premières différences, on a $\Delta_1 + \Delta_2 + \Delta_3 = 25 \times 354$ j., $367 + 9 \times 29$ j., $53 = 25 \times 365 = 9{,}125$ jours. On trouve que 25 années vagues valent 25 années lunaires plus 9 mois lunaires ou bien 309 mois lunaires. On obtient encore le même résultat en ajoutant la 2e, la 3e et la 4e lignes $\Delta_2 + \Delta_3 + \Delta_4 = 25 \times 354$ j., $367 + 9 \times 29$ j, $53 = 25 \times 365 = 9{,}125$ jours. La conclusion d'une période de 25 années dont 9 embolismiques s'impose. On est donc fondé à dire qu'au ve siècle avant notre ère, les Juifs d'Égypte employaient le calendrier luni-solaire avec une période de 25 ans. On comptait 16 années communes et 9 années embolismiques [1]. Cette période de 25 ans rappelle celle des Égyptiens appelée « la période d'Apis ». — Cette période d'Apis contenait 25 années solaires vagues, ou bien 309 mois lunaires comme celle que nous venons de constater en usage chez les Juifs en Égypte.

En faisant la somme de Δ_2, Δ_3, Δ_4, Δ_5, on a $\Delta_2 + \Delta_3 + \Delta_4 + \Delta_5 = 49 \times 354$ j., $367 + 18 \times 29$ j., $53 = 49 \times 365$ j. $+ 10$ j. $= 17{,}895$. Or, 49 c'est $7 \times 7 = 7^2$, mais 7 fois 7 années plus 10 jours nous rappellent l'année du jubilé (Lév., xxv); en y ajoutant une année lunaire on aura 50 années vagues $= 618$ mois lunaires ou 50 années luni-solaires contenant 32 années communes et 18 années embolismiques $= 18{,}250$ jours à peu près, exactement 18,249 j., 89. On peut donc tirer de là que l'année du jubilé était basée aussi sur un fait astronomique.

Les années embolismiques ne suivaient aucun ordre régulier. Ainsi Δ_1 contient 6 années, dont 3 communes et 3 embolismiques; Δ_2 contient 5 années communes; Δ_3 14 années, dont 8 communes et 6 embolismiques; Δ_4 6 années, dont 3 communes et 3 embolismiques; Δ_5 24 années, dont 15 communes et 9 embolismiques; Δ_6 5 années, dont 4 communes et 1 embolismique. — Malgré la grande irrégularité des années embolismiques, si l'on considère l'intervalle de 60 années qui sépare les années — 471 et — 411, on constate que ces 60 années vagues = 60 années lunaires plus 22 mois complémentaires. Si on retranche 18 mois pour former les

1. On trouve dans Ezéchiel, xl, 1 : « Dans la 25e année de notre exil » une allusion possible à cette période de 25 ans.

deux périodes chacune de 25 ans, il reste 4 mois pour les 10 années qui restent, ce qui est à peu près exact.

Ce calendrier luni-solaire dont nous avons constaté l'existence chez les Juifs en Égypte n'a pas été probablement toujours en usage chez eux, car nous trouvons dans l'Ancien Testament certains noms de mois comme Abib, Ziv, Etanim et Boul qui se rapportent plutôt à des faits agricoles et météorologiques. On trouve, en outre, de nombreuses traces d'un calendrier solaire dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, ainsi les mois de deuil de 30 jours (voir Deut., XXI, 13; Nombres, XX, 29; Deut., XXXIV, 8), les 365 jours du déluge, les 365 années d'Hénoch, etc.

Il est difficile de fixer la place qu'occupait le mois complémentaire. Les Babyloniens, qui depuis fort longtemps se servaient du calendrier luni-solaire, employaient trois espèces de mois complémentaires : Adar II, Nissan II, et Ellout II.

D'après Philon et Josèphe (voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, p. 752) la Pâque chez les Juifs devait avoir lieu après la pleine lune qui suivait l'équinoxe du printemps. Si cette règle était observée au temps de nos papyrus elle nous permettra de tirer quelques conclusions par rapport à cette question ardue de l'intercalation du mois complémentaire. — En partant de cette règle, la fête de Pâque ne pouvait avoir lieu qu'entre le 26 mars et le 23 avril.

Voici le tableau des pleines lunes de Nissan :

						Jours écoulés depuis la période julienne.
14 Nissan	— 471	=	13 avril	— 471	=	1549494
14 —	— 465	=	6 mai	— 465	=	1551708
14 —	— 460	=	12 mars	— 460	=	1553480
14 —	— 446	=	7 avril	— 446	=	1558619
14 —	— 440	=	30 avril	— 440	=	1560833
14 —	— 416	=	4 mai	— 416	=	1569604
14 —	— 411	=	10 avril	— 411	=	1571406

En examinant ce tableau, on voit qu'en — 471, — 446 et — 411 la fête de Pâque tombait entre les limites tracées. Pour qu'en — 465 — 440 et — 416 la fête tombât entre les limites assignées, il faudrait supposer le mois complémentaire entre Nissan et Tischeri. Dans les trois premiers cas, le mois complémentaire pouvait être placé avant Nissan. Quant à l'année — 460, Pâque tombe avant la limite assignée parce que, entre — 465 et — 460, le calendrier

employé est purement lunaire sans aucune intercalation. — On a peut-être imité le roi Ezéchias (II Chr., xxx, 2) et fêté la Pâque le 2e mois.

Le résultat de notre analyse est que :

1° Les dates des papyrus ne sont pas toujours bien lues ;

2° Le calendrier suivi à cette époque en Égypte par les Juifs était luni-solaire ;

3° Les premiers des mois ne commençaient pas avec les néoménies, mais coïncidaient avec la visibilité de la lune (1 à 3 jours après la néoménie) ;

4° L'année commençait au solstice du printemps ;

5° La période était de 25 années, qui se décomposaient en 16 années communes et 9 années embolismiques.

On pourrait encore conclure qu'il est infiniment probable que l'année du jubilé était basée aussi sur des causes astronomiques, que l'intercalation des mois complémentaires ne suivait aucune règle fixe et se plaçait tantôt avant, tantôt après Nissan, enfin que les jours commençaient après le coucher du soleil.

S. Gutesmann.

MOÏSE EN ÉTHIOPIE

Les chroniqueurs juifs du moyen âge se sont transmis le récit d'une expédition de Moïse en Éthiopie, où le législateur apparaît sous des traits assez imprévus : soldat heureux, héros d'une flatteuse aventure d'amour. Il est hors de doute que le thème sur lequel ont brodé les narrateurs du *Sepher Hayyaschar* et du *Schalschelet Haqqabala* est de provenance alexandrine : c'est par Josèphe qu'il a pénétré dans la littérature hébraïque. Plus obscure est restée la question de l'origine du petit roman que nous trouvons constitué dans Josèphe et, avant lui, dans Artapan.

Nous reprenons, dans les pages qui suivent, l'étude des divers textes grecs dont la comparaison est susceptible d'apporter quelque lumière sur un problème littéraire dont il n'a pas été donné, à notre connaissance, de solution satisfaisante.

I

Le point de départ de la légende éthiopienne de Moïse est un verset des Nombres (XII, 1), qui n'a cessé de diviser les interprètes de la Bible : Miriam et Aron s'élèvent contre leur frère à cause de la femme kouschite qu'il a épousée. LXX : Καὶ ἐλάλησεν Μαριὰμ καὶ Ἀαρὼν κατὰ Μωυσῆ ἕνεκεν τῆς γυναικὸς τῆς Αἰθιοπίσσης ἣν ἔλαβεν Μωυσῆς, ὅτι γυναῖκα Αἰθιόπισσαν ἔλαβεν.

La question s'est constamment posée de savoir ce que c'était que la Kouschite si brusquement introduite dans l'histoire de Moïse, nommée incidemment à l'occasion d'un conflit qui dévie aussitôt et qui ne reparaît pas après cette unique mention Comme la Bible ne connaît par ailleurs qu'un seul mariage de Moïse, celui qui l'a uni à Cippora la Midianite, une première solution — ç'a

été celle du Talmud, du Targum Onqelos, d'Ibn Ezra — admettait que le verset précité vise Cippora elle-même.

Le même point de vue nous apparaît dans le drame où Ézéchiel le Tragique, sans doute vers la fin du second siècle, raconta en ïambes assez plats l'histoire de Moïse. Ézéchiel adopte l'identification de la femme kouschite des Nombres avec Cippora, avec sa conséquence logique, l'identification de l'Éthiopie et de Midian. Sepphôra, voulant apprendre au héros fugitif le nom de la terre où il aborde, lui dit que c'est la Libye, le pays des Éthiopiens à peau noire :

Λιβύη μὲν ἡ γῆ πᾶσα κλῄζεται, ξένε,
οἰκοῦσι δ' αὐτὴν φῦλα παντοίων γενῶν
Αἰθίοπες ἄνδρες μέλανες· ἄρχων δ' ἐστὶ γῆς
εἷς καὶ τύραννος καὶ στρατηλάτης μόνος.
Ἄρχει δὲ πόλεως τῆςδε καὶ κρίνει βροτοὺς
ἱερεύς, ὅς ἐστ' ἐμοῦ τε καὶ τούτων πατήρ [1].

Cette manière de trancher le problème n'allait pas sans soulever de graves difficultés ; d'après les généalogies de la Genèse, Midian ne pouvait être identique à Kousch, de l'instant que le premier était fils d'Abraham et descendant de Sem, le second fils de Cham. Ceux-là même des interprètes de l'époque postérieure qui admirent l'identité de la femme kouschite avec Cippora sentirent la force de l'objection, car le Targum Onqelos et les sources de même inspiration cherchent à la désarmer en imaginant, avec le plus pur arbitraire, que, dans le verset des Nombres, *kouschit* signifie, non pas « éthiopienne », mais « belle ». A l'époque et dans le milieu où vivait Ézéchiel, une pareille échappatoire ne pouvait encore faire fortune.

Ceux que la difficulté ethnographique (sans parler de diverses autres considérations) empêchait de croire que l'Αἰθιόπισσα des Nombres fût identique à la Midianite de l'Exode ne pouvaient que supposer qu'avant ou après Cippora Moïse avait eu une autre femme, une Éthiopienne. Aucun rapport n'ayant pu s'établir entre les Kouschites et Moïse postérieurement à l'arrivée en Midian, on jugea vraisemblable que cet épisode appartenait à la première période de la vie du héros, à l'époque où, fils adoptif de la princesse qui l'avait recueilli, il résidait à la cour du Pharaon.

C'est à peu près cette première étape de la légende que nous

1. Vers 59-64 (Eusèbe, *Præpar. Evang.*, IX, 28) ; édité à part par Kuiper, *Revue des Études juives*, 1903, t. XLVI, p. 56.

présentent les *Antiquités* dans l'épisode de Tharbis, si on le dégage du récit des aventures guerrières où Josèphe l'a trouvé englobé. « Tharbis, la fille du roi des Éthiopiens, admire Moïse et s'éprend d'un violent amour pour lui. Elle lui envoie les plus fidèles de ses serviteurs pour lui demander de l'épouser. Il accepte et le mariage s'effectue [1]. » Si l'on met à part les ouvertures faites par l'amoureuse — détail secondaire qui aide à souder l'incident au récit principal —, cette historiette ne se compose que d'éléments que nous avons déjà rencontrés chez Ézéchiel : Moïse épouse en Éthiopie une femme de maison princière, la fille du chef du pays.

II

Allusion fugitive et incertaine dans la notice des Nombres, l'histoire du mariage éthiopien acquérait ainsi un peu de consistance et de précision. Le pays des Noirs avait reçu la visite du jeune Moïse, qui y avait pris femme.

L'Ethiopie avait sa physionomie particulière et son histoire. Elle évoquait, dans l'esprit de tout sujet cultivé du royaume des Ptolémées, une foule de souvenirs que la littérature avait consacrés. Parmi les Juifs hellénisants d'Alexandrie il s'en trouva un qui combina audacieusement le mince épisode du mariage avec une légende gréco-égyptienne.

Josèphe, dans un chapitre des *Antiquités* [2] copié à une source innommée, et Artapan, dans un fragment du Περὶ Ἰουδαίων transcrit par Eusèbe [3], nous ont conservé deux variantes d'un roman de Moïse en Éthiopie où le primitif noyau biblique n'occupe plus qu'une place restreinte ou même disparaît complètement. Le rapport de ces deux textes ne nous paraît pas avoir été exactement défini dans les tentatives faites jusqu'à présent : on ne saurait admettre, ni avec Freudenthal [4], que Josèphe dérive d'Artapan ou d'un remaniement d'Artapan, ni avec Wiedemann [5], que Josèphe nous donne de la légende guerrière de Moïse la forme simple, Artapan une forme contaminée. Nous croyons que la source de Josèphe et Artapan remontent indépendamment à un original commun qu'il est peut-être permis de nommer.

1. Josèphe, *Antiquites*, II, x, 2 (§ 252).
2. Josèphe, *ib.*, II, x.
3. Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, xxvii, 431 *d* et suiv.
4. Freudenthal, *Hellenistische Studien*, p. 170.
5. Wiedemann, *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, 1900, col. 174.

C'est par le récit d'Artapan que nous pouvons atteindre la source commune disparue. Artapan lui a été infidèle sur plus d'un point, notamment quand il a supprimé sans en laisser de vestiges tout l'épisode du mariage pour ne conserver que le détail des aventures guerrières ; il n'en a pas moins conservé tous les traits caractéristiques effacés dans la version des *Antiquités*.

Môysos est identique à Mousaios, le maître d'Orphée. Élevé à la cour du roi Palmanothès à titre de fils adoptif de la princesse Merris, il s'illustre par une foule d'inventions utiles ; le peuple et les prêtres d'Égypte lui donnent le nom d'Hermès. Sa gloire porte ombrage à Khénéphrès, roi de la Haute-Égypte et mari de Merris, qui complote de perdre le sage adolescent.

[432 *c*] Comme les Éthiopiens marchaient contre l'Égypte, Khénéphrès
[432 *d*] pensa avoir trouvé l'occasion favorable ; il envoya contre eux Môysos à la tête d'une armée, lui donnant pour soldats des bandes de fellahs ; il croyait ainsi que, grâce à la faiblesse de ses soldats, les ennemis pourraient facilement l'écraser. Mais Môysos, parvenu au nome dit Hermopolitain avec cent mille fellahs environ, y installa son camp et envoya des généraux s'établir en avant de ses positions ; et ceux-ci remportèrent dans les combats des avantages éclatants. Suivant les Héliopolitains, cette guerre dura dix ans. Or Môysos considérant la durée de l'expédition, fonda une ville en ce lieu et il y fit honorer l'ibis, parce qu'il détruit les
[433 *a*] animaux nuisibles à l'homme ; et il la nomma « Ville d'Hermès » (Hermopolis). Or les Éthiopiens, bien qu'en hostilités avec lui, aimaient à tel point Môysos qu'ils apprirent de lui la circoncision des parties honteuses, et non pas eux seulement, mais encore tous les prêtres. La guerre finie, Khénéphrès fit semblant de bien l'accueillir, tandis qu'en réalité il lui dressait des embûches. Du moins, il le sépara de ses troupes en envoyant une partie de celles-ci sur la frontière d'Éthiopie, sous prétexte de la garder, et en donnant au reste l'ordre d'abattre le temple de Diospolis qui était bâti en brique cuite, pour en élever un autre
[433 *b*] avec les pierres qu'ils devaient extraire de la montagne voisine ; et à la tête de l'entreprise il mit Nakhérôs. Celui-ci, ayant accompagné Môysos à Memphis, lui demanda s'il y avait encore quelque chose d'utile aux hommes ; l'autre lui répondit qu'il y avait la race des bœufs, car c'est par leur moyen qu'on laboure la terre. Alors Khénéphrès donna au taureau le nom d'Apis et ordonna au peuple de lui construire un temple et d'y porter, afin de les enterrer, les animaux consacrés par Môysos, voulant ainsi ensevelir les inventions de Môysos. Comme les Égyptiens lui étaient
[433 *c*] devenus hostiles, il engagea ses amis, en leur faisant prêter serment, à ne pas révéler à Môysos le complot formé contre lui et à

désigner des gens qui devraient le tuer ; comme personne ne voulait lui obéir, Khénéphrès fit des reproches à Khanéthôtès auquel il s'était adressé principalement ; devant ces reproches, celui-ci s'engagea à agir pourvu qu'il en trouvât l'occasion. Vers cette époque, Merris mourut et Khénéphrès chargea Môysos et Khané-
[433 *d*] thôtès d'accompagner son corps dans la région située au-dessus de l'Égypte afin de l'y enterrer, pensant bien que Khanéthôtès pourrait ainsi tuer Môysos. Pendant le voyage, le complot fut révélé à Môysos par un des conjurés. Tout en se tenant sur ses gardes, il procéda à l'enterrement de Merris et donna au fleuve ainsi qu'à la ville qu'il baigne le nom de Méroé ; le culte que rendent les habitants à cette Merris n'est pas moindre que celui d'Isis. Or Aarôn, frère de Môysos, lorsqu'il eut connaissance du complot conseilla à son frère de s'enfuir en Arabie : celui-ci l'é-
[434 *a*] couta et, partant de Memphis par le Nil, se rendit en Arabie ; mais Khanéthôtès ayant appris la fuite de Môysos lui tendit un piège afin de le tuer : le voyant venir il tira son épée contre lui, mais Môysos fut plus prompt ; il lui maintint la main et tirant son glaive, tua Khanéthôtès. (Suit le récit de la fuite en Midian.)

Dans cette série d'événements, seule la mort de Khanéthôtes — immédiatement suivie de la fuite de Môysos en Midian — est de provenance biblique : elle dérive de la contamination du récit du meurtre de l'Égyptien au chap. II de l'Exode (v. 11-12), avec l'idée, tirée d'un autre verset du livre (XVIII, 3), d'une tentative d'assassinat commise sur Moïse par ordre du Pharaon. Les intrigues ourdies par la cour égyptienne contre Moïse servent à amener cet incident. Mais le récit même des hauts faits de Moïse dans la Haute-Égypte et l'Éthiopie constitue un bloc sans rapport avec aucune tradition biblique ou aucun développement logique de cette tradition. Nous sommes devant un corps étranger, un agrégal de matériaux non judaïques, inséré, d'ailleurs assez adroitement, dans le cadre fourni par l'histoire sainte.

Ces éléments non judaïques transférés sur la tête de Moïse — avec la physionomie biblique ou midraschique duquel ils jurent singulièrement — ne peuvent être conçus, étant incontestablement alexandrins, que comme reflétant soit un récit historique de la conquête du Haut-Nil, transmis par la tradition égyptienne indigène, soit un conte historique, enregistré par la littérature démotique ou grecque.

Wiedemann après Freudenthal[1] a cru retrouver dans un fait réel le point de départ des fables que nous lisons chez Artapan et Josèphe.

1. Freudenthal, *Hell. Studien*, p. 155.

Sous la dix-neuvième dynastie, l'Éthiopie, alors province de l'empire pharaonique, eut un gouverneur égyptien du nom de Mesui [1] qui paraît avoir joué sur le Haut-Nil un rôle relativement important. L'habile égyptologue de Bonn rappelle que déjà Lepsius avait proposé la conjecture que le nom de Mesui est le prototype de l'hébreu Mosché et il ajoute : « Ce Mesui vivait sous Ramsès II et Ménephtah, c'est-à-dire précisément à l'époque à laquelle les modernes habituellement, et les anciens à l'occasion, ont rapporté l'oppression et l'Exode des Hébreux. On ne saurait songer à identifier ce personnage au Moïse de la Bible, mais il paraît très vraisemblable que la notion de ce gouverneur d'Éthiopie, contemporain et quasi-homonyme de Moïse, a été conservée jusqu'à des époques tardives par un des innombrables contes semi-historiques de l'Égypte [2]. »

Cette explication se heurte à des difficultés de toute sorte. Tout d'abord, il n'est pas exact que l'antiquité ait, à aucun moment, placé l'oppression et le départ des Hébreux sous Ramsès II et Ménephtah : c'est un Aménophis que Manéthon met en scène comme Pharaon de l'Exode, et il n'est nullement certain que l'auteur des *Aigyptiaka* ait considéré cet Aménophis comme identique à l'*Amenephthès* du Canon, qui, lui, répond à Ménephtah. La contemporanéité de Mesui avec les Ramsès et les Ménephtah ne pouvait donc être une raison pour le placer chronologiquement à l'époque de l'Exode. D'autre part, c'est une hypothèse gratuite de supposer que le souvenir de ce gouverneur de Kousch soit parvenu jusqu'à l'époque ptolémaïque, étant donnée la pauvreté de la tradition historique de l'Égypte à l'époque grecque. Et si même la mémoire de Mesui avait survécu, à notre insu, au naufrage de tout le détail de la vieille histoire pharaonique, cette figure ne nous fournirait pas l'original du Moïse alexandrin, à la fois conquérant de l'Éthiopie (dont Mesui fut un administrateur régulier, un gouverneur du type banal) et fondateur d'institutions religieuses qui se sont perpétuées en Éthiopie et en Égypte.

Les traits disparates qui composent la figure de Môysos ont été empruntés à une source qui n'est ni égyptienne ni historique. Pour les retrouver, il faut se reporter à un texte dont les étroits points de contact avec le récit d'Artapan n'ont pas échappé à la sagacité de Freudenthal [3], à une époque où l'analyse des sources de

1. Mesui est mentionné dans plusieurs inscriptions de la première cataracte (Morgan, *Catalogue des Monuments de l'Égypte*, I, p. 18, n° 87 : Lepsius, *Denkmäler*, III, 176; sans doute aussi Sayce, *Recueil des Travaux*, XVI, p. 112 et suiv.).

2. Wiedemann, *Orient. Litteratur-Zeitung*, 1900, col. 173-174.

3. Freudenthal, *Hell. Studien*, p. 153 et suiv.

Diodore était trop imparfaite pour que l'auteur des *Hellenistische Studien* pût tirer la conséquence de ses rapprochements, et plus récemment à la critique pénétrante de Willrich [1].

Ce texte est celui d'Hécatée d'Abdère [2]. A peu près tout ce qu'Artapan raconte des créations variées de Môysos dans le domaine des sciences, des arts utiles, du culte, de la politique, nous le trouvons déjà dans la légende des héros, humains ou divins, entre lesquels l'Abdéritain partage l'honneur d'avoir fondé la vieille civilisation égyptienne.

Môysos invente l'écriture (hiéroglyphique), reçoit le nom d'Hermès διὰ τὴν ...ἑρμηνείαν, introduit le culte des animaux utiles (l'ibis, oiseau d'Hermès, le bœuf). — Tout cela est affirmé, par Hécatée d'Abdère, d'Hermès-Thot [3].

Môysos imagine de réserver aux prêtres une terre spéciale. — L'idée revient, d'après Hécatée, à Isis [4].

Môysos divise l'Égypte en 36 nomes. — Artapan transporte ici sur son personnage une des institutions dont Hécatée faisait honneur à Sesoôsis [5].

Môysos assigne à chaque nome la divinité qu'il devait honorer et prend d'autres dispositions dans le but d'assurer à Khénéphrès la possession inébranlable du pouvoir absolu, car auparavant le peuple se soulevait souvent contre ses rois. — Hécatée attribue à un ancien roi très sage, dont il ne dit pas le nom, l'institution de la diversité des cultes motivée par le même calcul [6].

Môysos fonde Hermopolis. — D'après Hécatée, Hermès est un des dieux qui ont bâti une ville à leur nom [7]. Dans Artapan, le renseignement est assez habilement cousu à la narration de l'expédition d'Éthiopie, apparemment parce que l'auteur du récit, qui avait toute liberté pour placer l'épisode à un moment quelconque de la vie de Môysos, a voulu utiliser le passage du héros par la Haute-Égypte.

Ce détail indique chez l'auteur quelque faculté de combinaison. La façon dont il fait de Môysos l'inspirateur indirect d'une partie de

1. Willrich, *Juden und Griechen*, p. 168 et suiv., et *Judaica*, p. 111 et suiv.

2. En grande partie conservé dans le livre I de Diodore de Sicile. Sur l'attribution à Hécatée des passages qui vont être utilisés, cf. en dernier lieu Schwartz, dans Pauly-Wissowa, s. v. Diodoros, col. 670.

3. Artapan, 432 *b*, *c*, *d*, 433 *b*. — Diodore de Sicile, I, XVI.

4. Artapan, 432 *b*. — Diodore, I, XXI.

5. Artapan, 432 *b*. — Diodore, I, LIV.

6. Artapan, 432 *b*, *c*. — Diodore, I, LXXXIX. Sesoôsis, dit ailleurs Hecatée (LV), avait quatre coudées de hauteur ; Môysos (Artapan, 436 *c*) était de grande taille.

7. Artapan, 432 *d*. — Diodore, I, XII.

la culture grecque prouve qu'il n'était pas démuni d'une hardiesse ingénieuse dans l'adaptation. Hécatée d'Abdère, enclin par système à exalter l'importance du rôle de l'Égypte dans la formation des grands génies helléniques, avait prétendu qu'Orphée fut disciple des prêtres égyptiens, qui lui révélèrent notamment[1] les rites funéraires. Le copiste juif d'Hécatée exploite audacieusement cette donnée. Môysos, étant le génie créateur qui a donné à l'Égypte tout ce qu'elle possède d'original, hérite naturellement de la qualité d'inspirateur d'Orphée dévolue originairement aux prêtres d'Héliopolis. Mais diverses légendes mettaient en rapport avec Orphée, à titre de contemporain, de disciple ou de fils, le devin Mousaios[2]. L'assonance de ce nom avec celui de Moïse fut utilisée sans scrupule, mais non sans adresse : le rapport que les traditions grecques établissaient entre les deux vieux poètes fut renversé, et Orphée devint de maître l'élève de Môysos-Mousaios[3].

Le narrateur juif en use donc très librement avec son modèle. Son imitation n'est pas un esclavage ; elle se hausse aisément jusqu'à la falsification. Si nous trouvons dans Hécatée une conquête de l'Éthiopie rapprochée d'une théorie de l'origine égyptienne de la circoncision, une minime divergence dans le groupement des faits ne saurait nous empêcher de dire qu'ici encore c'est l'Abdéritain qui a fourni les matériaux qu'Artapan nous montre associés dans une construction nouvelle.

Nous avons signalé plus haut Sésoôsis parmi les prototypes de l'image composite de Môysos. De tous les hauts faits du fabuleux Pharaon, il n'en est pas que la littérature grecque, depuis Hérodote, ait raconté avec plus de complaisance que sa campagne d'Éthiopie. Hécatée raconte les victoires et conquêtes de Sésoôsis, ne manque pas de signaler l'incident traditionnel, et le fait suivre immédiatement d'un récit des courses de Sésoôsis à travers l'Asie. « Il dirigea d'abord son armée vers les Éthiopiens qui habitent au sud de l'Égypte ; il les battit et leur imposa des tributs de bois d'ébène, d'or et d'ivoire... Puis, se rendant en Asie à la tête de son armée, il soumit toute cette contrée (il passe le Gange et du côté de la Scythie s'avance jusqu'au Tanais). On raconte même qu'un certain nombre d'Égyptiens, laissés près du Palus-Méotide, donnèrent naissance au peuple des Colques. On donne comme preuve de l'origine égyptienne de ce peuple la coutume de la circoncision usitée de

1. Diodore. I, XCVI. Sur l'appartenance à Hécatée de ce passage, niée par Schwartz, cf. Willrich, *Judaica*, p. 113, n. 1.

2. Cf. les références dans Rohde. *Rhein. Museum*, 1881, p. 385, n. 1.

3. Artapan, 432 *a*.

même qu'en Égypte, coutume qui s'est perpétuée chez les colons (d'Égypte), par exemple les Juifs[1]... L'expédition fut achevée au bout de neuf ans[2]. »

Nous avons ici le modèle qu'a reproduit, en le déformant, la contrefaçon artapanienne. L'expédition au pays des Noirs a changé de chef; sa durée, exceptionnellement longue, de dix ans est celle des campagnes de Sésoôsis augmentée d'une unité. La circoncision, loin d'avoir passé des Égyptiens aux Juifs, a été enseignée par Môysos aux Éthiopiens[3] et aux prêtres (d'Égypte[4]).

La conquête éthiopienne est donc un plagiat fait à Hécatée, au même titre que l'attribution à Môysos de l'invention des hiéroglyphes, des cultes égyptiens, de la division de la vallée du Nil en nomes. Il est même très probable qu'il faut la considérer comme le point de départ de toute la série des emprunts que nous avons constatés. Un Juif d'Alexandrie, habitué à considérer la circoncision comme le signe de l'alliance conclue entre le dieu unique et le peuple élu, comme le rite national par excellence, institué par Abraham et réintroduit par Moïse[5]; sachant par ailleurs que Moïse avait fait un voyage en Éthiopie avant que sa vocation lui fût révélée et qu'il partît à la tête d'un peuple immense vers l'Asie, a dû être frappé des coïncidences de la biographie de Sésoôsis avec celle du législateur des Hébreux. En intervertissant les rôles dans l'histoire de la circoncision, il rétablissait ce qui était à ses yeux la vérité ; en annexant à l'épisode du mariage éthiopien un récit de conquêtes qui s'y combinait sans effort, il put croire qu'il retrouvait une page, oubliée par la Bible, de la période égyptienne de la

1. Hécatée s'inspire directement d'Hérodote, qui avait déjà proposé (II, CIV) d'expliquer par la communauté d'origine avec les Égyptiens ou l'emprunt à l'Égypte la pratique de la circoncision chez les Éthiopiens, les Colques, et les « Phéniciens et les Syriens de Palestine ». Les divergences entre Hérodote et Hécatée sont intéressantes à noter. Hécatée remplace par le nom de Ἰουδαῖοι la désignation plus vague de Φοίνικες καὶ Σύροι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ (par laquelle d'ailleurs Hérodote visait, sans doute, principalement les Juifs); surtout il voit dans la circoncision des Juifs un souvenir et une preuve de leur origine égyptienne, ce qui s'explique par les renseignements reçus de bonne source qu'il donne ailleurs (Diodore, XL, III) sur l'Exode de Môsès.

2. Diodore, I, LIV.

3. Notons qu'il est assez singulier que dans ce que Diodore nous a transmis du texte de l'Abdéritain il n'est pas question de la circoncision des Éthiopiens, alors qu'elle est mentionnée dans Hérodote, source d'Hécatée, et dans Artapan, reflet d'Hécatée. Diodore a-t-il supprimé ce détail, ou l'auteur du récit judéo-alexandrin a-t il connu Hécatée par un texte interpolé (d'après Hérodote) ?

4. Les ἱερεῖς ἅπαντας ne peuvent être que les prêtres égyptiens, comme l'ont vu Freudenthal, *Hell. Studien*, p. 159, et Reitzenstein, *Zwei religionsgesch. Fragen*, p. 13. Cf. Wendland, *Archiv f. Papyrusf.*, II, p. 28.

5. Exode, IV, 24 et suiv.

vie de Moïse, petit-fils adoptif du Pharaon. Ces premiers emprunts n'excluaient pas sans doute une bonne foi relative. Les larcins qui ont suivi ne méritent pas les mêmes circonstances atténuantes ; c'est le désir seul de magnifier la légende du grand ancêtre qui a déterminé l'auteur de la légende alexandrine à orner Moïse de plumes ramassées à droite et à gauche dans la volière d'Hécatée.

III

C'est à Artapan qu'on attribue d'ordinaire, depuis Freudenthal, la fabrication de ce roman. Nous avons indiqué plus haut une opinion différente qu'il est temps de justifier.

La comparaison d'Artapan et de Josèphe fait constater une série de divergences qui ne s'expliquent aisément que si l'on admet qu'Artapan a remanié un original suivi de plus près, sur quelques points de détail, par la source de Josèphe. Artapan, signalant l'institution du culte de l'ibis par Môysos, l'explique sommairement par les services que cet oiseau rend aux hommes. Josèphe nous apprend, avec détails, le merveilleux parti que Moïse sut tirer de l'ibis contre les serpents, qui s'attaquaient à son armée sur la route d'Éthiopie [1]. C'est Artapan qui abrège, car il est tout à fait gratuit de supposer [2] qu'Alexandre Polyhistor a supprimé de son chef ce pittoresque incident [3].

Artapan omet toute l'histoire du mariage avec la princesse éthiopienne. Il est clair que Josèphe, en la maintenant, est fidèle à la forme première du roman judéo-alexandrin. En effet, sans mariage avec l'Éthiopienne, il n'y avait nul rapport entre la légende de Moïse et l'Éthiopie ; sans ce point de contact le plagiaire d'Hécatée n'avait pas plus de raison pour introduire dans la biographie du héros juif la conquête du pays des Noirs, que celle de la Colchide, de la Scythie ou de l'Inde.

Artapan attribue à Môysos la fondation de Méroé, ainsi nommée

1. Josèphe, *Antiquités*, II, x, 2 (246-247).

2. Freudenthal, *Hell. Studien*, p. 160, n. 1.

3. L'idée de cet épisode vient d'Hécatée, qui enseigne (Diodore, I, LXXXVII) que l'ibis détruit les serpents. Le plagiaire a rapproché cette donnée de celles des Nombres (XXI, 6-9) sur les serpents qui attaquèrent Israel entre le Mont Hor et Oboth, et d'Isaïe (XIX, 29; XXX, 6) sur le serpent volant (cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, IV, p. 309). Il a, de plus, connu la fable grecque des cerfs mangeurs de serpents, qui se trouve déjà chez Xénophon et Théophraste (Bochart, *Hierozoicon*, I, c. 885-887, et Clermont-Ganneau, *l. c.*). Ces morceaux disparates sont soudés avec une habileté véritable.

d'après Merris sa mère d'adoption ; Josèphe, au contraire, croit que Méroé tire son nom de la sœur de Cambyse [1] ; il a ainsi préservé la rédaction première, qui était sur ce point tributaire d'Agatharchide [2] et qui, d'autre part, d'accord avec une tradition aussi représentée par le *Livre des Jubilés* [3], appelait Thermouthis la fille du Pharaon. Artapan a mis Môysos à la place de Cambyse et donné à la bonne Égyptienne un nom propre à expliquer celui de Méroé.

Artapan n'est donc qu'un remanieur. C'est un autre que lui qui a eu l'idée de piller la légende de Sésoôsis pour la plus grande gloire de Moïse.

L'identité de ce faussaire réfléchi, ingénieux et hardi ne peut guère faire de doute. La légende alexandrine de Moïse est l'œuvre d'un écrivain qui s'est attaché au livre d'Hécatée d'Abdère et l'a systématiquement exploité, dans le but de faire du législateur juif le créateur de la civilisation égyptienne et indirectement de la civilisation grecque. C'est le Pseudo-Hécatée [4].

IV

Artapan et Josèphe dérivent donc l'un et l'autre du falsificateur qui publia sous le nom de l'Abdéritain un opuscule apologétique (peut-être deux). Le premier a modifié son modèle, sur un certain nombre de points particuliers, mais en a respecté la physionomie générale ; la source du second a supprimé tous les détails relatifs à l'intervention de Moïse dans l'organisation de la religion égyptienne, choquants pour une orthodoxie scrupuleuse

Le Pseudo-Hécatée étant dépendant des Septante et d'Agatharchide, et Artapan, lui-même tributaire du précédent, étant antérieur à Polyhistor (— 40), on peut approximativement situer le Pseudo-Hécatée vers la fin du deuxième siècle ou le premier quart, et Artapan dans le second quart du premier siècle.

Isidore Lévy.

1. Josèphe, *Antiquités*, II, x, 2 (249).
2. Strabon, XVII, I, p. 790 ; Diodore, I, XXXIII.
3. *Jubilés*, XLVII, 5.
4. Nous revenons ainsi à l'opinion de Willrich (*Juden u. Griechen*, p. 168) depuis rétractée par son auteur (*Judaica*, p. 111 sqq.).

UN

FRAGMENT DE MISCHNA AU BRITISH MUSEUM

(HARLEY 5794*)

Le fragment en question offre un intérêt tout particulier tant à cause de sa composition et de ses leçons, qui diffèrent des autres textes connus, qu'à cause de sa ponctuation extrêmement minutieuse, qui comprend même la barre du ton, le trait du *rafê* et celui du *maqqef*. Cependant il ne vaudrait pas la peine de l'éditer en entier, comme le croit M. G. Margoliouth [1], parce qu'il ne s'agit que d'un fragment sans suite et très défectueux. Je me propose de réunir dans les lignes suivantes ce qu'il présente d'intéressant.

Le manuscrit. — Ce fragment se compose de quatre feuillets de parchemin, écrits en caractères carrés du type hispano-oriental; ils mesurent maintenant 26 centimètres de long et 20 de large. Mais il en a été coupé plus d'un tiers du côté extérieur de la largeur (de sorte que le texte est interrompu à chaque ligne) et une ou deux lignes de la longueur. L'écriture s'est assez bien conservée aux pages 1 *a* et *b*, 2 *a*, 3 *b*, 4 *a* et *b*; elle est, par contre, très défectueuse, par endroits même tout à fait illisible, aux pages 2 *b* et 3 *a*.

Composition. — Le premier feuillet commence avec *Abot*, III, 10 *b* [2] : וישרבה כניסיות שלמי הארץ et continue dans l'ordre habituel jusqu'à IV, 5 *b*; puis viennent IV, 11 *b*, 12 et 15 *b*, après quoi le

1. *Catalogue of the Hebrew Manuscripts...*, Londres, 1906, part. II, p. 75.
2. Je cite d'après l'édition d'*Abot* par Strack.

texte reprend à IV, 6 et se poursuit avec l'ordre usuel jusqu'à IV, 11 *a*. Viennent alors : IV, 13 *a* et *b*, ensuite II, 4 *a*, puis IV, 14, 15 *a* et 16. Là-dessus, c'est de nouveau l'ordre habituel qui reparaît et se maintient jusqu'à V, 9 *b*. Avec V, 9 *b* commence un nouveau chapitre qui se continue dans l'ordre habituel jusqu'à V, 15, qui est suivi de V, 17, 16 et 18. Dans ces trois derniers paragraphes les exemples font totalement défaut. Ainsi, dans V, 16 il manque depuis איזו היא אהבה שהיא תלויה בדבר jusqu'à la fin du paragraphe ; dans V, 17 depuis איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים ; dans V, 18 depuis משה זכה וזכה את הרבים. Après V, 18 vient V, 19, 20 *a*, et depuis 20 *b* יהי רצון וגו' jusqu'à la fin de ce paragraphe ; puis V, 22 et 23. De ce qui suit on ne peut lire que des mots isolés, mais il est visible et certain que les baraïtot qui figurent dans l'édition des *Pirkê Abot* du *Mahzor Vitry* (éd. *Mekizê Nirdamim*, p. 92) se trouvaient aussi dans notre fragment [1]. Ensuite, on lit : אמר ר' אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנ' וכל בניך וג' ; puis : ר' חנניא בן עקשיא אומר רצה ה'ק'ב'ה לזכות את ישראל וג' ; puis *Abot*, V, 21 [2] ; puis פטום הקטורת jusqu'à אלא שאין מכניסין מי רגלין מפני הכבוד ; puis la dernière mischna du premier chapitre de *Berachot* : מזכירין יציאת מצרים בלילות וג, suivie de la formule finale כל' פר'. Viennent enfin le sixième chapitre de *Abot* et les cinq premiers de *Zebahim*.

A l'intérieur des chapitres les paragraphes sont chaque fois séparés par un petit espace blanc et par des lettres servant de numéros (א' ב' ג'). Par contre, on ne peut plus en déterminer l'étendue parce que, comme nous l'avons déjà dit, un tiers du côté extérieur de la largeur est coupé, ce qui a fait disparaître le commencement ou la fin d'un paragraphe, ou même l'un et l'autre. Pour la même raison il n'est pas toujours possible de préciser le nombre de paragraphes de chaque chapitre. Ce qu'on constate avec certitude, c'est que *Abot*, III comptait treize paragraphes, *Abot*, V (première partie), sept ; *Zebahim*, I, cinq ; *Zebahim*, IV, six ; *Zebahim*, V, sept. Les baraïtot qui sont jointes à la seconde partie du chap. V d'*Abot* se suivent immédiatement l'une l'autre, sans former de paragraphes. Quant aux chapitres ils sont séparés les uns des autres par un plus grand espace libre et par la formule כל' פר'. Le chapitre קנין תורה est séparé du précédent par toute une ligne laissée en blanc, et du traité *Zebahim*, qui le continue, par quatre lignes. Il est suivi des formules כל' פר' et נזיקין [סליק סד]ר, et du titre זבחים.

1. Cf. Taylor, *An Appendix to Sayings*..., Cambridge, 1900, p. 172.
2. Cf. aussi *infrà* la liste des variantes.

Orthographe. — Tout d'abord il faut relever la présence très fréquente des *matres lectionis*, presque toujours devant un *daguesch*, par exemple : מרוּבָּה, חִיבָּה. La terminaison du pluriel ים. de l'hébreu biblique et le suffixe de la troisième personne du masculin pluriel ָם sont presque toujours supplantés par ין. et ָן. Ce qui est tout à fait particulier à notre fragment, c'est l'orthographe אָדָן pour אָדָם, qui se trouve une fois (p. 1 *a*, ligne 4) et celle de בִּפְנִין pour בִּפְנִים, qui revient trois fois (p. 3 *b*, l. 27 *a*, l. 21, 24). La particule של est toujours reliée au mot suivant et le ל reçoit un *scheva*, p. ex. : שֶׁלְּבָנִים ; שֶׁלְּאַבְרָהָם. וישיבת כְּנֵיסִיוֹת שֶׁלַּעֲנִי הָאָרֶץ. La même orthographe paraît être celle du manuscrit de Kaufmann[1]. P. 2 *a*, l. 7, on lit כְּלָאָה pour כְּלָיָה, sur quoi on peut comparer Strack, *Bibl.-aram. Grammatik*, § 3 *e*, p. 3 *a*, l. 19, הַנוֹאִי pour הנוי ; p. 1 *a*, l. 24, צַדוק pour צָדוק[2]. On trouve constamment איזֶה־הוּא pour איזה הוא ; כְּאֵיזֶה־צַד pour כיצד ; souvent לְיֶעְזָר, לְעֶזָר pour אליעזר, אלעזר.

Ponctuation. — Tandis que le fragment tout entier est pourvu de points-voyelles, le signe du ton, le *maqqêf* et le trait du *rafê* ne sont régulièrement employés que pour le texte de la Mischna proprement dite ; ils ne figurent que rarement dans celui du Pérek קנין תורה et des baraïtot ajoutées à la deuxième partie d'Abot, v. Les points-voyelles sont ceux que nous avons dans nos imprimés — c'est le système sublinéaire, de Tibériade — ; seul, le *qameç* a quelquefois la forme ̇. Le trait du *rafê* est placé non seulement sur les consonnes בגד כפת, mais aussi sur les lettres אהו, quand il s'agit d'indiquer qu'elles n'ont pas de valeur consonantique. Cependant il n'est pas toujours placé ni sur les unes ni sur les autres ; il l'est naturellement le plus souvent sur בגדכפת, très souvent aussi sur le ה. Pour א et ו les exemples sont, par contre, isolés. On le trouve sur le א p. 1 *a*, l. 3 : קַל־רִאשׁוֹן ; 2 *a*, l. 4 : עַל־רִאשׁוֹן ; 3 *b*, l. 4 : בְּרָאתִיו ; pp. 3 et 4, 8 fois חַטָּאת avec *rafê* ; p. 4 *a*, l. 2, 17,

1. V. *Monatsschrift*, XLII, p. 46. David Kaufmann a fait imprimer : שֶׁלְּ כַּלְעָם. Cependant il faudrait s'assurer encore une fois si les deux mots ne sont pas ici aussi écrits en un seul, sans quoi le *daguesch* dans le ל et le trait du *rafê* sur le ב n'auraient aucun sens. L'orthographe שֶׁלְּכַלְעָם est plus correcte grammaticalement que celle de שֶׁלְּכַבְּלְעָם ; cette dernière a pour cause l'ignorance de l'origine de la particule של, qui vient de אֲשֶׁר לְ. — [S. Krauss publie en ce moment dans la *Monatsschrift*, LI, 54 et suiv., la description du ms. Kaufmann : la particule של y forme toujours en effet un seul mot avec le mot suivant, p. 56].

2. Le Cod. de Parme 138 a צַדוק, cf. Taylor, *Appendix*...

18 : כאֹכֶל ; l. 15 : בִּשְׁמֹאלוֹ ; l. 23 : הָרִאשׁוֹנָה. Il n'y a que deux exemples de ו avec *rafé* : p. 1 *a*, l. 9 : וְהַפִּינְקֵס פְּתוּחָה ; l. 26 : וּכְבוֹד הֲבִירֶךָ. Je n'en ai aucun pour le י. Souvent le signe du *rafé* surmonte deux lettres, par exemple : כוֹתֶבֶת, לֹאכֶל, etc.

Le ton est marqué d'habitude par un petit trait vertical placé le plus souvent au-dessous, mais souvent aussi au-dessus de la syllabe tonique. On trouve aussi l'*etnah*, mais sans signification pausale. Tout mot séparé a régulièrement un signe tonique ; seul, le mot וְיוֹרֶתוּ (p. 1 *a*, l. 13) paraît en avoir deux.

Les particules brèves sont généralement unies par un *maqqêf* au mot suivant et n'ont pas le signe du ton. C'est toujours le cas pour les particules suivantes : אַל, אין, אִם, אֶת, כָּל, מִן, עַל, שָׁם (לְשָׁם, מִשָּׁם). Même deux particules peuvent être jointes au mot suivant, par exemple p. 1 *a*, l. 19 : עַל־כָּל־דָּבָר. Souvent aussi d'autres mots étroitement unis sont ainsi reliés, par exemple p. 1 *a*, l. 14 : אַרְבַּע־רוּחוֹת ; 2 *a*, l. 27 : גַּן־עֵדֶן, etc. Par contre, מָה l'est rarement.

On trouve le signe appelé *naçog-ahor* p. 1 *b*, l. 10 : וְאַל־תִּשָּׁאל לוֹ et וְלֹא־הוֹדוּ לוֹ, tandis que l'accentuation de נוֹצֵר, p. 2 *b*, l. 18, est irrégulière.

Grammaire. — Le suffixe araméen de la troisième personne du singulier ך, a presque totalement supplanté l'hébreu ָהָ, qui ne se trouve qu'une fois (p. 1 *b*, l. 2 : כְּנֶגְדָּהּ). En outre, la forme araméenne הֲוִי est toujours employée à la place de הָיוּ : בָּאתָ se lit p. 1 *a*, l. 13, pour בָּאָה[1]. A noter encore les infinitifs suivants qui diffèrent de ceux de l'hébreu biblique : לֹאכַל, p. 4, l. 2, 3, 17, 18, 20, 25[2] ; לְקָרַב, p. 4 *b*, l. 6 ; לְלַמֵּד, p. 1 *a*, l. 23. — רֶגֶל, « pied », donne le pluriel רַגְלִין [מימי] (p. 2 *b*, l. 18), קֶרֶן le pluriel קָרְנִין (p. 4 *a*, l. 20) ; p. 1 *a*, l. 10 on trouve une forme pausale dans שִׁיכְמֵכוֹ.

Rapports avec d'autres manuscrits. — Je ne puis partager l'opinion de M. G. Margoliouth[3], d'après lequel notre fragment offre beaucoup d'analogies avec la recension palestinienne de la Mischna. Au contraire, une comparaison minutieuse des leçons respectives des deux textes m'a permis de constater deux fois plus

1. Cf. Carl Siegfried, *Lehrbuch der neuhebr. Sprache*, § 88 *b*.
2. Cf. *id.*, *ibid.*, § 98 *b*.
3. *Op. cit.*

de divergences que de concordances (j'entends par concordance l'accord avec la recension palestinienne contre d'autres textes). D'autre part, aucune des particularités de notre fragment ne se retrouve dans la recension palestinienne. On en relève plutôt un certain nombre dans un ou plusieurs des manuscrits non palestiniens examinés par Taylor [1].

Ainsi le déplacement de *Abot*, II, 4 *a* à la suite de IV, 13 *b* revient aussi dans les mss. nos 115, 116 et 138-140 de Taylor; l'ordre de *Abot*, V, 17, 16, 18 dans le no 10 de Taylor [2]. Par contre, aucun de ses 170 manuscrits n'a le rejet de *Abot*, IV, 11 *b*, 12 et 15 *b* à la suite de IV, 5. De même l'absence totale d'exemples dans *Abot*, V, 16, 17, 18 ne se retrouve pas ailleurs (dans la recension palestinienne il manque seulement l'exemple de Jéroboam).

La division du chap. V d'Abot en deux parties, qui est commune à notre fragment et aux manuscrits nos 10, 83, 97 de Taylor (avec cette différence toutefois que notre fragment fait commencer la seconde partie à V, 9, tandis que les autres mss. ne le font qu'à V, 21) et qui avait probablement un but liturgique, le désir d'avoir un chapitre correspondant à chacun des samedis de la *sefira*, ainsi que la présence des morceaux פטום הקטרת et מזכירין יציאת מצרים indiquent que notre fragment est une partie d'un Mahzor ou d'un autre recueil liturgique, comme l'a déjà remarqué M. G. Margoliouth dans son Catalogue.

Variantes de l'édition des Pirkê Abot par Strack.

III, 10 *b* : כְּנֵיסִיּוֹת שֶׁלְּבַעֲלֵי הָאָרֶץ.

11 : וְהַמְּגַלֶּה פָּנִים בַּתּוֹרָה à la suite de וְהַמַּאֲדִים פְּנֵי־חֲבֵירוֹ בָּרַבִּים.

12 : קַל־רֹאשׁ.

13 : מַרְגִּילִין אֶת־הָאָדָם לָעָרְוָה, וּמָסְרוֹת סְיָיג לַתּוֹרָה. [שחוק וקלות ראש]

14 : שֶׁנָּתַן לָהֶם כֵּלִי שֶׁבּוֹ נִבְרָא הָעוֹלָם.

14 : נִיהוּן, הַכֹּל לְפִי רֹב הַמַּעֲשֶׂה [ובטוב העולם].

16 : וְהַפִּינְקָס פְּתוּחָה וְהַיָּד כּוֹתֶבֶת וְכָל־הָרוֹצֶה לִישְׁוֹל בָּא וְנוֹשֵׁל.

16 : וְהַגַּבָּאִין מַחֲזִירִין תָּדִיר.

16 : עַל־מָה שֶׁיִּסְמְכוּ.

17 *b* : הָרוּחַ בָּאה.

1. *Op. cit.*
2. Cf. Taylor, pp. 160 et 169.

III, 17 *b* : אֲפִילּוּ אַרְבַּע־רוּחוֹת שֶׁבָּעוֹלָם בָּאוֹת וּמְנַשְּׁבוֹת.

18 : ר׳ לְעָזָר חַסְמָה (cf. A. Geiger, *Nachgelassene Schriften*, IV, 343).

IV, 1 : אֵי־זֶה־הוּא הֶחָכָם.

1 : לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא.

4 *b* : ר׳ יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה אוֹ הַמִּחַ[לְלֵל].

5 *b* : צַדּוּק (cf. *supra*, p. 214, n. 2).

5 *b* : וּדְרִי וְשִׁתַּמֵּשׁ וג׳ הֲוָא כָּל־הַנּוֹאוֹת מִדִּבְרֵי תּוֹרָה.

7 : ר׳ יִשְׁמָעֵאל בַּר ר׳ יוֹסִי.

10 : מִן הַתּוֹרָה יֶשׁ־לָהּ בְּטֵילִין הַרְבֵּה כְּנֶגְדָּהּ וְאִם־ [ואם בטלתה] עָמַלְתָּ בַּתּוֹרָה יֶשׁ־לִי שָׂכָר הַרְבֵּה לִיתֵּן לְךָ.

11 : לְשֵׁם־מִצְוָה.

13 : עוֹלָה mq.

15 : אֵין־בְּדִינוּ מְשַׁלְּחוֹת וג׳.

13 *b* : וְלֹא־רֹאשׁ לַשּׁוּעָלִים.

16 : כְּפַרְצְדוֹר.

18 : וְאַל־תִּשָּׁאֵל לוֹ בְּשַׁעַת נִדְרוֹ (sur שַׁעַת cf. Taylor, *Appendix*, p. 161.)

20 *b* : וְשׁוֹתֶה יַיִן מְגִיתוֹ יָשָׁן.

20 *c* : אַל־תִּשְׁתַּפֵּל בַּקְּנֶקֶן אֶלָּא בְּמָה שֶׁיֵּשׁ־בּוֹ.

22 : שֶׁהוּא אֵל. mq.

22 : וְלֹא מָקוֹם שֶׁחַד, הַכֹּל שֶׁלּוֹ וג׳ (cf. Taylor, p. 164).

V, 2 *a* : מַכְשִׁירִין לְפָנָיו וּבָאִין עַד־שֶׁהֵבִיא עֲלֵיהֶם מִן הַמַּבּוּל.

3 : בַּמָּה הִיא חִיבָּתוֹ וג׳.

4 : לְרֵיחַ.

5 : לֹא נִרְאָה קָרִי בְּכֹהֵן גָּדוֹל.

5 : לֹא כבו גשמים וג׳ ולא נצחה וג׳ mq.

5 : שֶׁיּוֹלְכִין בּוֹ לִירוּשָׁלַיִם.

6 : בערב שבת et ואלו הן manquent.

7 : שׁוֹאֵל כְּעֵנְיָן וּמֵשִׁיב כַּהֲלָכָה.

7 : שְׁבִעָה מִינֵי פִּרְעָנִיּוֹת בָּאִין לעולם mq.) לְעוֹלָם.

8 : גְּזֵרוֹ.

8 : רֵעֵב שֶׁלְּכַלָּאָה בָּא.

9 *b* : בְּאַרְבָּעָה פְּרָקִים הָעוֹלָם נָדוֹן.

10 : שְׁלִי וְשֶׁלְּךָ שֶׁלָּךְ חָסִיד שֶׁלָּךְ וְשֶׁלִּי שֶׁלִּי רָשָׁע.

12 : בַּפּוֹמְדִין.

13 : מַשְׁפֵּךְ מַכְנִיס.

v, 19 : וְכָל־שֶׁיַּשׁ־בּוֹ.

19 : וְהָעוֹלָם הַבָּא וָגַן־עֵדֶן שנ׳ וג׳.

21 : בֶּן שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה לְמִצְוֹת בֶּן חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה לַתַּלְמוּד בֶּן עֶשְׂרִים לָאֲשָׁה.... בֶּן שְׁשִׁים לְזִקְנָה בֶּן תִּשְׁעִים לְשׁוּחַ. C'est tout ce qu'on peut lire de toute cette mischna.

vi, 1 : שנו חכמים בלשון המשנה ברוך שבחר בהם ובמשנתם mq.

1 : ולא עוד אלא mq.

1 : ונהנה מְמֶנָּה[1].

2 *a* : [מתגבר] עֲשָׂאָה וג׳ וּכְנָהָר שָׁהוּא.

2 *b* : שֶׁכָּל מִי שֶׁאֵינוֹ עָסוּק בַּתַּלְמוּד תּוֹרָה הֲרֵי זֶה נָזוּף.

2 *b* : אַל תְּהִי קוֹרֵא וג׳.

3 : שֶׁלֹּא לָמַד אֶלָּא שְׁנֵי דְבָרִים מֵאַחֲרִיתָפֶל.

3 : קראו (ומידעו mq.)

4 : פַּת בְּמֶלַח תֹּאכֵל וּמַיִם תִּשְׁתֶּה.

4 : אם אתה עושה כן mq.

4 : וְטוֹב לְךָ לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא.

5 : aj. : ואלו הן הארבעים ושמונה דברים וג׳.

7 : Le mot d'introduction ואומר manque toujours.

8 : בן יהודה אר׳ [ר׳ שמעון].

8 : הַנּוֹאִי.

8 : מֵעִיר יבנות גְּדוֹלָה שֶׁלַּחֲכָמִים.

9 : אִינִי מַנִּיחַ מָקוֹם דִּבְרֵי תוֹרָה וְאֵלֵךְ וְאָדוּר במקום שא...

10 : הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הֲדוֹם רַגְלַי וג׳ אַבְרָהָם קִינְיָן אֶחָד שנ׳ וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמַר בָּרוּךְ אַבְרָם וג׳.

Variantes de l'édition de Zebahim par Lowe.

Page 149 *b*, ligne 23 : לְשֵׁם־חַטָּאת וּלְשֵׁם־הַפֶּסַח.

24 : שֶׁהָיָה ר׳ שמעון אוֹ.

26 : ר׳ אֶלְעָזָר אוֹ אַתּ־הַמְהַגֵּךְ.

29 : יוֹשֵׁב עוֹמֵד.

150 *a*, 27 : קִיבֵּל בִּימִינוֹ וְנָתַן בִּשְׂמֹאלוֹ.

1. La supériorité de cette leçon est évidente : Quiconque étudie la loi (כל העוסק תורה) jouit de celle-ci (נהנה ממנה). A cette sentence convient la citation : לו עצה ותושיה וג׳, qui ne donne aucun sens satisfaisant d'après la leçon ordinaire, puisque les mots לו עצה וג׳ sont prononcés par la Tora.

Page 150 *b*, ligne 2 : ר׳ אֱלִיעֶזֶר.

8 : הַמּוֹלֵק תֹּרִין בְּפָנִין.

12 : הַנְּתָנִים בְּפָנִין בחוּץ.

151 *a*, 4 : מִן־הַדָּם נוֹמֵי ר׳ שִׁמְעוֹן בְּדָבָר שֶׁהַרְכּוֹ.

12 : שֶׁמַּתְּנָה אַחַת.

27 : Dans Lowe il manque ici deux ou trois lignes.

151 *b*, 4 : הַבִּכּוּר לַכֹּהֲנִים וְהַמַּעֲשֵׂר לְכָל־אָדָם
ונאכלין בכל העיר לכל אדם וג׳.

H. Rosenberg.

LA KEDOUSCHA DU « YOCÊR »

CHEZ LES GUEONIM

La Tosefta [1] et le Talmud de Babylone [2] ne connaissent que la Kedouscha qui s'intercale dans les Dix-huit bénédictions ; le Talmud de Babylone mentionne encore [3] la קדושא דסדרא comme étant d'une importance extraordinaire, mais sans indiquer la place qu'elle occupe dans le Rituel de prières. Il n'y a pas trace dans le Talmud Babli d'une Kedouscha intercalée dans la première bénédiction qui précède le Schema, dans la prière du matin. Voici, par contre, ce qu'on lit dans le Yerouschalmi [4] : « Betitaï étant resté court dans la prière sur les « Ofanim », quelqu'un d'autre dut continuer l'office à sa place. On demanda à R. Aboun où le second devait commencer. Il répondit : là où le premier s'est arrêté. Quand on lui opposa la prescription de la Mischna d'après laquelle le second doit, dans un tel cas, répéter toute la bénédiction dans laquelle l'erreur est survenue, R. Aboun répondit : Comme vous avez déjà dit la Kedouscha, ce qui suit est comme le commencement d'une bénédiction. » Il est question ici d' « ofanim » après la Kedouscha ; c'est pourquoi tous les commentateurs sans exception rapportent ce passage à la partie en question du « Yocêr » [5]. Si cette relation est exacte et qu'il ne s'agisse pas de la Kedouscha des Dix-huit bénédictions, la Kedouscha du « Yocêr », partie intégrante de la prière en commun, aurait déjà son origine en Palestine à l'époque

1. Tos. *Berachot*, I, 9.
2. *Berachot*, 21 *b*.
3. *Sota*, 49 *a*.
4. J. *Berachot*, V, 4, *i. f.* (9 *c*, l. 64) : בטיטיי אישתתק באופנייה. אתון ושיילון לרבי אבון. אמר לון רבי אכוי בשם רבי יהושע בן לוי זה שעובר תחתיו יתחיל ממקום שפסק. אמרין ליה, והא תנינן מתחיל הברכה שטעה זה, אמר לון מכיון דענייתון קדושתא כמי שהוא תחלת ברכה.
5. Cf. Ratner, אהבת ציון וירושלים sur *Berachot*, 131 et suiv.

talmudique, et seule l'extension donnée à cette prière appartiendrait à la période des Gueonim.

On lit dans *Soferim*, XVI, *i. f.* (d'après le texte plus satisfaisant de Joseph Karo)[1] : קטן שאינו פורס את שמע אינו יכול לומר קדוש ביוצר : ביחיד אבל בצבור עונה עמהם. וגדול פורס את שמע יכול לומר לפי שהוא כסודר. אבל קדוש של עמידה כיון שצריך לומר נעריצך ונקדישך אינו הדין לאומרו פחות מעשרה « Un mineur, qui n'est pas autorisé à réciter en public le *Schema* avec ses bénédictions, ne doit pas, dans sa prière particulière, dire le Kadôsch dans la première bénédiction du Schema, mais peut le dire en même temps que la communauté. Un adulte, qui est autorisé à réciter en public le Schema avec ses bénédictions, peut dire ce Kadôsch (même dans sa prière particulière), car il n'y fait que décrire. Mais le « Kadôsch » des Dix-huit bénédictions ne peut être dit qu'en présence d'au moins dix adultes, car il est une invitation pour les autres fidèles à glorifier Dieu. » Ici, on examine déjà la question de savoir si même le particulier peut dire cette Kedouscha et, à ce propos, on fait une singulière distinction entre mineurs et adultes relativement au droit de dire la prière en particulier. Il en résulte que cette Kedouscha, comme l'autre, était proprement destinée à la communauté seulement, mais qu'elle fut ensuite abandonnée aux adultes même priant en particulier.

Maïmonide[2] n'a pas reconnu cette distinction, prescrivant que le particulier ne doit pas dire la Kedouscha dans le « Yocêr ». Il ne prit pas en considération le passage précité de *Soferim*, en présence de la disposition de *Berachot*, 21 *b*, d'après laquelle aucune Kedouscha ne peut être dite qu'en public. Il en fut de même du *Zohar*[3], de Salomon b. Adret, de R. Yeroham, d'Abraham ibn Yarhi[4] et de Cidkia b. Abraham[5] : les rabbins de l'Espagne, de la France du Sud et de l'Italie sont d'accord sur ce point. Par contre, Eliézer b. Yoël ha-Lévi[6] dit : ומיהו במסכת סופרים תניא קדוש שביוצר אור ושבסדר קדושה אפילו יחיד אומר מפני שהוא כסודר, אבל נעריצך ונקדישך אין אומר פחות מעשרה. Il cite ici le passage de *Soferim*, auquel il ajoute seulement la Kedouscha de la fin de la prière du matin[7], et où il trouve

1. Sur *Tour Orah Hayyim*, § 59 (cf. Mueller, *Tractat Soferim*, *ad loc.*).
2. *Hilchot Tefilla*, VII, 17.
3. Section « Terouma ».
4. *Manhig*, éd. Berlin, 11 *b*.
5. *Schibbolé ha-Léket*, 12, en bas (v. Joseph Karo, *l. c.*).
6. *Rabiah* sur *Berachot*, 1 *d*, § 2.
7. L'autre Kedouscha ne figurait pas dans son texte de *Soferim*, comme le montre une seconde citation du même passage, p. 8 *a* : ובמסכת סופרים אומר, קדוש שביוצר אור אפילו יחיד אומר מפני שהוא כסודר.

la prescription d'après laquelle le particulier peut également dire la Kedouscha précédant le Schema. Donc à Mayence, au XIIe siècle, c'est la prescription de *Soferim*, en divergence avec le Talmud, qui était observée, à l'opposé des pays méridionaux de l'Europe; constatation qui a son importance pour la question des rapports de l'Allemagne avec la Palestine et la Babylonie[1]. De même, les disciples de R. Yona[2] rapportent que les rabbins du Nord de la France et quelques Gueonim permettaient au particulier de dire la Kedouscha du « Yocêr », parce que celle-ci ne fait que décrire comment les anges louent Dieu. Abraham b. Isaac Ab-bêt-din de Narbonne décide aussi en ce sens, en renvoyant à *Soferim* et en englobant également, comme Eliézer b. Yoël ha-Lévi, la Kedouscha de la fin de l'office du matin[3]. Qu'on remarque que la source de tous ces rabbins était uniquement *Soferim*, comme le montre le motif qu'ils allèguent; donc les Gueonim cités par les disciples de R. Yona ne sont pas des chefs des académies babyloniennes, mais conformément au style de ce temps, des docteurs des XIe et XIIe siècles. R. Ascher b. Yehiel[4], rabbin allemand, décida dans le même sens et pour les mêmes raisons. Tous ces savants ne voient — et avec raison — aucune contradiction entre la prescription de *Berachot*, 21 *b*, d'après laquelle nulle Kedouscha ne peut être dite qu'en public, et celle de *Soferim*. En effet, le passage talmudique parle, ainsi que le montre la discussion tout entière, uniquement de la Kedouscha de la « tefilla »; *Soferim*, au contraire, de la Kedouscha dans le « Yocêr » et à la fin de la prière du matin.

Aussi bien Maïmonide, au témoignage de Salomon b. Adret, de R. Yeroham et d'autres savants rapportant le dire d'Abraham Maïmouni[5], a-t-il abandonné dans une Consultation l'opinion qu'il avait exprimée dans le *Mischné Tora*, et il s'est joint à ceux qui

1. Cf. la relation d'Isaac Dorbelo sur la question des Juifs rhénans aux savants palestiniens en l'an 960, dans *Revue*, XLIV (1902), 237, et Epstein, *Monatsschrift*, XLVII (1903), 344.

2. Sur *Berachot*, 21 *b*.

3. *Eschkol*, I, 8 : אבל בברכת יוצר אור שאין אנו מזכירין אלא מה שמלאכים משבחין לקדוש ברוך הוא אין לנו להזכיר ימלוך יי לעולם אחר קדוש וברוך. La source, ici, est *Soferim*, comme le montre son opinion touchant la קדושא דסדרא traitée de la même façon (I, 33) : אבל שאר גאונים כתבו כיון שאין אומר נעריצך ונקדישך אינו אלא כקורא פסוקים או מספר והולך כיצד המלאכים מקדישין ואומרה היחיד כמו אומר קדושת יוצר. Aaron ha-Cohen de Lunel (*Orhot Hayyim*, I, 11 *c*) ajoute encore à la remarque des élèves de R. Yona, que R. A. B. D. partageait la même opinion; songeait-il à R. Abraham b. David ou à R. Abraham Ab-bêt-din?

4. *Berachot*, III, 18, *i. f.*

5. Cité par Joseph Karo sur *Mischné Tora*, *H. Tefilla*, VII, 17.

autorisaient le particulier à dire la Kedouscha dans le « Yocêr ». L'explication la plus vraisemblable de ce changement serait d'y voir l'effet de l'usage des communautés égyptiennes : les rabbins de ce pays auraient expliqué à Maïmonide que cet usage n'était pas contredit le moins du monde par la prescription talmudique. Le fait est que les termes de sa Consultation ne décèlent d'autre source que le passage déjà cité de *Soferim*. Voici, en effet, ce qu'écrit Abraham Maïmouni[1] : « Beaucoup de savants ont cru que la Kedouscha dans le « Yocêr » et à la fin de la prière du matin est réservée à la communauté et que le particulier ne doit pas la réciter, les rabbins au Talmud ayant prescrit que la Kedouscha ne peut être dite qu'en présence d'au moins dix fidèles. C'est ainsi que mon père, appliquant cet enseignement à la Kedouscha du « Yocêr », a édicté dans son ouvrage que le particulier doit l'omettre. Mais il est revenu de cette opinion dans un cas pratique, ainsi que je l'ai entendu de sa bouche et que je l'ai vu dans une Consultation écrite de sa main, en réponse à une question qu'on lui avait posée à ce sujet. Il écrivait que la Kedouscha du « Yocêr » est simplement une description de la glorification de Dieu par les anges, et que la Kedouscha de la fin de la prière du matin n'est rien de plus qu'une lecture de versets d'Isaïe et d'Ezéchiel[2]. »

Cette Consultation pourrait être celle qui fut adressée à Bagdad sur différents passages du *Yad*, et qui s'exprime ainsi sur notre question[3] : « Quant à la Kedouscha du « Yocêr », je suis d'avis que le particulier peut la dire aussi bien que l'officiant, quoique différents Gueonim en aient décidé autrement, se fondant sur *Berachot*, 21 *b*. Mais la plupart de nos Gueonim occidentaux sont de

1. הרבה מן החכמים חשבו שקדושת יוצר, קובץ תשובות הרמב"ם 59 *b* : וקדושת סדר יומא הוא דבר מיוחד לצבור ואינם ראויים ליחיד, לאמרם ז"ל כל שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה. ואבא מארי ז"ל פירש זה בקדושת היוצר ואמר בספר אהבה ומדלג היחיד הקדושה. וחזר בו מזה הלכה למעשה ושמעתי מפיו וראיתי תשובה בכתב ידו למי ששאל אותו, כזה הענין שבקדושת יוצר היא ספור איך מקדישין המלאכים וקדושת סדר יומא היא קריאת פסוקים כמי שקורא בספר ישעיה וספר יחזקאל... Cf. Aaron ha-Cohen, *Orhot Hayyim*, I, 11 *c* : כתב הר"א בנו של הרמב"ם ז"ל בחיבורו בחלק השני בפרק תפלת הצבור שהר"ם אביו חזר בו ממה שכתב בספר אהבה.

2. Cette Kedouscha est tirée en effet d'Isaïe, VI, 3, et d'Ézéchiel, III, 12.

3. *Taam Zekénim*, 75 : ואמנם היוצר אני רואה כשם שמתפלל איתו שליח צבור כך מתפלל אותו היחיד וכבר אמר זולתנו מן הגאונים ז"ל זולתי זה ונתלו באמרם אין היחיד אומר קדוש. ורוב גאונינו מן המערב על דעתינו לפי שזה הוא מספר מה שאומרים המלאכים. והקדושה שאין היחיד ראוי לאמרה הוא שיכוין הוא להקדיש כמו שאומר השליח צבור בתפלה נקדישך ונעריצך. וכבר כתוב זה המאמר וראיתי אבן גאסוס נ"ע תלמיד רבינו נסים בספרו שחבר בתפלה ובלי ספק שהוא מצוי אצלכם.

mon avis, parce que le « Yocêr » ne contient qu'une description de ce que les anges disent de Dieu. La Kedouscha interdite au particulier est seulement celle où l'intention est exprimée de glorifier Dieu, ainsi que l'officiant dit dans la Kedouscha des Dix-huit bénédictions : « Nous voulons t'exalter et te sanctifier à l'exemple des anges ». J'avais déjà écrit ce qui précède quand j'ai lu le livre d'Ibn Gassoûs, disciple de R. Nissim, sur la prière, que vous possédez également sans aucun doute ». Il est indubitable que cette décision de Maïmonide repose sur le texte de *Soferim*, avec les termes duquel elle concorde mot pour mot. Nous apprenons en même temps que la plupart des savants du Nord de l'Afrique reconnaissaient la règle de *Soferim* comme ayant force de loi. Ainsi, les rabbins de l'Allemagne, du Nord de la France et de l'Afrique septentrionale professaient la même opinion sur la Kedouscha du « Yocêr », ce qui est difficilement l'effet du hasard : étant données les preuves déjà fournies sur les rapports des communautés nord-africaines et allemandes avec les écoles de Palestine et de Sora [1], cet accord pourrait s'expliquer par une source commune, qui serait une décision liturgique de Sora ou de Palestine [2].

Des textes palestiniens sur la Kedouscha du « Yocêr », nous n'en possédons pas pour le moment, quoique la Gueniza du Caire ait prodigieusement enrichi nos connaissances sur les Juifs de Palestine du IXe au XIe siècle. Mais qu'en est-il des deux écoles babyloniennes, dont les Consultations sur les différentes particularités de la prière existent en grand nombre et augmentent tous les jours ? L'académie de Poumbadita ne peut produire, à ma connaissance, qu'une Consultation de R. Cémah; encore ne se rapporte-t-elle pas directement à la Kedouscha du « Yocêr », mais à celle de la fin de la prière du matin ; seulement elle déclare clairement qu'il est défendu au particulier de dire toute Kedouscha. Abraham b. Isaac Ab-bêt-din nous apprend, en effet [3] : « R. Cémah a écrit que le particulier ne doit pas dire la Kedouscha dans ובא לציון, parce que toute Kedouscha exige la présence d'au moins dix personnes. Mais tous les autres Gueonim ont écrit que dans cette Kedouscha, qui ne commence pas par נעריצך ונקדישך, on ne fait pour ainsi dire que

1. *Revue*, L (1905), 158, 177 et suiv.

2. La Consultation de Maïmonide dans פאר הדור, n° 6, ne jette aucune lumière sur cette question.

3. *Eschkol*, 1, 33 : וכתב רב צמח ז"ל שאין ליחיד לומר קדושת ובא לציון דדבר שבקדושה בעי עשרה. אבל שאר הגאונים כתבו כיון שאין אומר נעריצך ונקדישך אינו אלא כקורא פסוקים או מספר והולך כיצד המלאכים מקדשין ואומרה היחיד כמו אומר קדושת יוצר.

lire des versets bibliques et que décrire comment les anges glorifient Dieu, ce pourquoi on peut dire cette Kedouscha aussi bien que celle du « Yocêr ». R. Cémah s'exprime semblablement sur le même sujet dans une autre Consultation [1], répondant à cette question : peut-on dire la Kedouscha dans ובא לציון sans avoir étudié au préalable ? Il remarque touchant l'origine de cette Kedouscha : « Elle a été instituée par les premiers prophètes ; puis les premiers docteurs ont prescrit de la dire dans la communauté ; le particulier ne doit pas s'arroger les droits de la communauté, parce que toute espèce de Kedouscha exige dix personnes. C'est pourquoi le particulier doit lire à la place un passage de la Bible ou du Talmud qui contienne la Kedouscha. Il y a des rabbins qui estiment que le particulier peut dire la Kedouscha, car elle ne se compose que de versets bibliques ; aussi l'usage est-il que le particulier qui dit la Kedouscha la lise comme les enfants lisent auprès de leur maître. » La dernière phrase de la consultation, rapportant l'opinion d'autres docteurs, n'appartient plus à R. Cémah Gaon, mais à R. Amram ou à un Gaon postérieur, qui, membre de l'académie de Sora, se prononce contre lui. De nouveau, nous voyons clairement que R. Cémah invoque *Berachot*, 21 *b*, tandis que les Gueonim cités par R. Abraham Ab-bêt-din appuient leur décision contraire sur *Soferim* [2].

Il est vrai que la plus ancienne autorité qu'on cite pour la défense de dire la Kedouscha dans le « Yocêr » est le Gaon Natronaï de Sora [3] : « Le particulier doit dire la prière jusqu'à ובנעימה, laisser de côté ce qui suit, avec קדוש et ברוך, et reprendre avec לאל ברוך. C'est aussi ce qu'a écrit R. Natronaï. » Qu'on remarque bien que le Gaon défend seulement au particulier de dire les deux phrases de la Kedouscha proprement dite, avec les quelques mots de transition qui précèdent et suivent, mais il lui permet de réciter toute la description de la glorification de Dieu par les anges. On a ainsi

1. *Siddour de R. Amram*, 14 *b*-15 *a* (*Toratân schel Rischonim*, II, 23, 24 ; *Mahzor Vitry*, 25, 26) : נביאים הראשונים תקנוה וזקנים הקדמונים תקנוה לומרה בקהל, ויחיד לא ישיג גבול הקהל לפי שכל דבר של קדושה אינו בפחות מעשרה. הילכך יאמר מקרא או תלמוד שפירשנו, תמצא אומר אותה ממילא. ויש חכמים שאומרים כיון שהן מקראות אומרם ומה בכך. הילכך נהגו יחיד האומר קדושא דסידרא קורא הפסוקין כדרך התינוקות שקורין לפני רבן.

2. Une autre Consultation portant probablement sur la même question et provenant de Scherira et Haï, adressée à ואדי אלקרי, mais dont malheureusement le titre seul s'est conservé, se trouve dans *Jew. Quart. Review*, XVIII (1906), 437 : יחיד המתפלל יוצר אור ואומר יוצר אור כאשר.

3. *Manhig*, 11 *b*, § 31 : בשפה ברורה ובנעימה. לאל ברוך נעימות יתנו. כך ראוי לומר ביחיד שלא להזכיר קדוש וברוך וכן כתב רב נטרונאי ז"ל.

l'impression que toute cette question, qui conduisait à couper peu naturellement la prière, est née à une époque où ce morceau, qui est difficilement ancien, était déjà développé dans toutes ses parties. Cidkia b. Abraham rapporte les opinions de plusieurs Gueonim de Sora sur la même question, entre autres celle du Gaon Natronaï[1]. Mais cette relation elle-même présente diverses difficultés. Tout d'abord on ne peut établir avec précision l'opinion de R. Amram[2]. En effet, le texte reproduit le commencement et la fin de la prière et donne l'impression que R. Amram prescrit même pour le particulier la récitation de toute la prière, y compris la Kedouscha ; au contraire, les lignes précédentes montrent que R. Amram a tout au moins excepté la partie de la Kedouscha. Dans le *Siddour* (p. 4) il se contente d'indiquer pour le particulier une Kedouscha spéciale, et il remarque que celui-ci doit s'arrêter à בנחה רוח et reprendre, après la Kedouscha privée, avec לאל ברוך. D'où il résulte que l'indication de *Schibbolé ha-Léket* est inexacte. Si on la compare avec la prière de Saadia dans le *Siddour* de R. Amram[3], on reconnaît immédiatement que Cidkia l'a acceptée comme représentant l'opinion de R. Amram, et qu'au lieu de המחדש בטובו, il faut lire טובו מחדש ; tout devient ainsi clair[4]. Ce renseignement, étant erroné, ne doit donc plus être pris en considération pour l'examen de notre question.

D'après l'opinion de R. Nahschon, également citée dans *Schibbolé ha-Léket*, le particulier dit la prière jusqu'à להקדיש et omet ce qui suit jusqu'à לאל. Par להקדיש le Gaon doit avoir entendu toute la phrase suivante, car on comprendrait difficilement qu'il eût seulement prescrit la récitation du premier mot, verbe sans complément

1. *Schibbolé ha-Léket*, p. 12, en bas : ויחיד המתפלל בינו לבין עצמו לא יזכיר אופנים וחיות שהרי אינו רשאי לומר קדוש דקיימא לן אין היחיד אומר קדוש וקיימא לן כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. וכן מצאתי בשם רב עמרם גאון ז"ל יחיד המתפלל אומר ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם יוצר אור ובורא חשך כו' עד המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית כאמור לעושה אורים גדולים כו' וחותם ברוך אתה יי יוצר המאורות. ובשם רב נחשון גאון זצ"ל מצאתי שאומר ונותנים רשות זה לזה להקדיש לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו. ובשם רב נטרונאי זצ"ל מצאתי שאומר בשפה ברורה בניעימה ובקדושה כולם כאחד לאל ברוך ניעימות יתנו כו' ובשם הר"ר אלעזר מוורונא זצ"ל מצאתי שאומרים עונין ביראה ואומרים קדוש וברוך לאל ברוך כו'. ולא אסתבר ליה לרבינו ברוך זצ"ל.

2. Reproduite encore textuellement dans *Tanya*, 7 *a*.

3. P. 4, 5 : ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא את הכל. המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים, טובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. כאמור לעושה אורים גדולים...

4. L'auteur du *Tanya* ne savait plus que faire de המחדש בטובו et a laissé ces mots de côté.

et sans transition avec la phrase subséquente. Ce qui le distinguerait ainsi de son prédécesseur Natronaï, ce serait seulement que celui-ci permettait au particulier de dire ובקדושה כולם כאחד, malgré l'allusion formelle à la Kedouscha que ces mots contiennent. Si ce point est exact, il y a chez Cidkia, comparé au Manhig, confusion sur les auteurs des deux opinions et c'est Nahschon Gaon qui permettait de dire jusqu'à ובקדושה. Il est vrai que cette conclusion est contredite par la décision de R. Nahschon conservée exactement et complètement dans *Halachot Guedolot*[1] ; d'après celle-ci il ne permettait au particulier de dire que jusqu'à קדוש הוא et exceptait le morceau suivant depuis וכלם מקבלים, appelé par lui מעשה מרכבה ; d'ailleurs, elle ne s'accorde ni avec l'opinion de Natronaï, ni avec celle de Nahschon, citées dans les autres sources. Toutefois, la diversité des traditions confirme notre constatation antérieure : c'est que les Gueonim de Sora, en raccourcissant la prière pour le particulier, ne songeaient qu'à la Kedouscha proprement dite, mais l'autorisaient à dire le reste de la longue prière.

Saadia[2] va encore plus loin dans sa coupure et défend au particulier même la longue description de la Kedouscha des anges, parce qu'elle forme un morceau tout d'une pièce. A son tour, cette prière mise particulièrement en relief par Saadia fait l'objet d'une Consultation qui serait tirée du Siddour de R. Amram[3]. On demanda à un Gaon (qui n'est pas nommé) si le particulier peut dire la partie de cette prière de בורא קדושים jusqu'à קדוש. Voici sa réponse : Il est d'usage que celui qui a récité la dernière phrase de cette prière soit

1. Ed. Hildesheimer, 224 : מאי אין פורסין על שמע (פחות מעשרה בני אדם). דלא לימא מעשה מרכבה קדוש וברוך יחידי ביוצר אור, דשאילו מקמי רב נחשון גאון דמתא מחסיא, תפלת שחרית כאיזה צד יתפלל אדם כשהוא יחיד, ואמר להו, יאמר יוצר אור על כסדר עד שיגיע לכולם פותחין בקדושה ובטהרה ומברכין ומשבחין ומקדישין לאל שמו האל המלך הגדול הגבור והנורא קדוש הוא ולו זמירות יאמרו..... ומסיים תפלתו. ולמה ידלג קדושה וברוך, שאי אפשר ליחיד לומר קדושה וברוך.

2. *Siddour R. Amram*, 4 *b* : והכי נמי אמר אדונינו סעדיה ראש ישיבה זכר אדונינו לברכה, יחיד הפורס על שמע כיון שאסור לומר קדושה בפחות מעשרה כדקימא לן כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה ואי אפשר לו נמי לפתוח בבורא קדושים שכיון שהתחיל אסור לגמור, אלא מברך כך ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא את הכל. המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים טובו מחדש...

3. Horowitz, *Toratan schel Rischonim*, I, 52, n° 24 : בסדר רב עמרם, וששאלתם יחיד המתפלל בינו לבין עצמו בשחרית יכול לומר בורא קדושים עד יחד כולם כאחד עונין באימה ואומרין ביראה, או דילמא כיון דקדושה היא יחיד אינה אומרה כל עיקר. כך המנהג, יחיד המתפלל אם אמר עונין באימה ואומרין ביראה צריך לומר קדוש קדוש קדוש אבל אין לו רשות לומר קדושה כולן כאחד עונין וכו' אלא אומר בורא קדושים וכשיגיע עד שפה ברורה ובנעימה מדלג ואומר לאל ברוך וכו'.

tenu de dire aussi קדוש ; comme cette formule n'est pas permise au particulier, il ne doit pas dire non plus קדושה כולן כאחד ; par contre, il est autorisé à dire בורא קדושים jusqu'à בשפה ברורה ובנעימה. Cette décision concorde exactement avec celles des Gueonim de Sora et il est parfaitement possible que cette Consultation appartienne à R. Amram. Nous voyons que tous les rabbins de cette académie appliquent le texte de *Berachot*, 21 *b*, aux termes duquel la Kedouscha ne peut être dite que dans la prière en commun, même à la Kedouscha du « Yocêr », en quoi ils ne se distinguent pas du Gaon de Poumbadita, R. Cémah. On comprend donc fort bien que les communautés qui recevaient leur liturgie des académies des Gueonim babyloniens défendissent au particulier de dire la Kedouscha dans le « Yocêr », qu'elles aient consulté sur cette question l'académie de Sora ou de Poumbadita. Par contre, les rabbins de l'Egypte et plus généralement du Nord de l'Afrique, ceux d'Allemagne et de France se montrent en désaccord avec la décision unanime des écoles babyloniennes et, comme nous l'avons vu, autorisent, en se référant à Soferim, le particulier à dire la Kedouscha dans le « Yocêr ». Ils doivent avoir reçu cette pratique de la Palestine, patrie de la Kedouscha.

Cependant il convient de laisser le champ libre à une autre hypothèse. Il ressort clairement des Consultations des Gueonim précédemment citées que c'est seulement au temps de Natronaï Gaon qu'on s'est demandé si la longue intercalation du « Yocêr » sur la Kedouscha des anges pouvait être récitée par un particulier. Il se peut que, venant de Babylone, elle se soit répandue à cette époque dans les communautés étrangères, avec la remarque que le morceau tout entier était destiné exclusivement à l'office en commun. Mais l'usage existait depuis longtemps dans beaucoup de communautés de dire seulement la Kedouscha dans le « Yocêr », même dans la prière privée ; il pourrait leur être venu de Sora à une époque où les mystiques n'avaient pas encore fait de la description de la glorification de Dieu par les anges une partie du « Yocêr » [1]. Ces communautés furent embarrassées dans leur usage par la nouvelle Kedouscha ; aussi consultèrent-elles les savants de Babylonie. Certaines d'entre elles suivirent les instructions de Sora et limitèrent la Kedouscha du « Yocêr » à l'office de la synagogue ; d'autres acceptèrent, il est vrai, la Kedouscha allongée, mais conservèrent leur ancien usage en la permettant même au particulier. Il est également possible que les rabbins de Poumbadita n'aient

1. V. Ph. Bloch, dans *Monatsschrift*, XXXVII (1893), 305 et suiv.

pas du tout accepté pendant un certain temps l'intercalation mystique, de sorte que la nouvelle question n'existait pas pour eux, et il peut en être autant de communautés qui s'en tinrent à la Kedouscha simple. Mais toutes ces conjectures ont besoin de confirmation positive.

Il convient encore de s'arrêter au morceau alphabétique אל ברוך intercalé dans le « Yocêr » et auquel aucune des Consultations que nous avons examinées ne fait la moindre allusion. Zunz a déjà remarqué que la seconde moitié de la première phrase de המאיר לארץ (ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית) revient également à la fin (המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית), car כאמור et אור חדש sont, comme le montrent les Consultations des Gueonim, des additions postérieures. Or, cette répétition paraît montrer que tout le morceau intermédiaire a été ajouté plus tard; il reste à savoir seulement si l'on peut déterminer l'adjonction graduelle des couches reconnaissables. Si l'on remarque que la phrase du début, aussi bien que celle de la fin, est suivie d'un verset biblique, on est amené à voir dans celui-ci la première addition. En tout cas, la phrase finale לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו est mieux à sa place et se trouve, en effet, dans le « Yocêr » très abrégé d'un fragment de la Gueniza [1]. Quand l'intercalation eut séparé le commencement de la fin, on ajouta encore avant un verset biblique (Psaumes, CIV, 24). L'extension du « Yocêr » fut ainsi arrêtée pour quelque temps, jusqu'au moment où quelqu'un éprouva le besoin d'introduire une prière au milieu de cet éloge de la grandeur de Dieu. Elle est exprimée à la fin par la phrase אור חדש sur la restauration de Sion, au commencement par la formule : אלהי עולם ברחמיך הרבים רחם עלינו אדון עוזנו צור משגבנו מגן ישענו משגב בעדנו. Cette tendance à introduire des formules de prière dans les bénédictions qui encadrent le Schema a trouvé son expression dans la seconde au moyen des mots : אבינו האב הרחמן המרחם רחם עלינו ותן בלבנו להבין... והאר עינינו בתורתך. יהביאנו לשלום... וקרבתנו . להודות לך וליחדך באהבה... [2], et il est certain qu'à l'origine elle fut combattue tout aussi bien que אור חדש le fut par Saadia et, dans le Siddour d'Amram, la formule : צור ישראל קומה בעזרת ישראל ופדה כנאמך יהודה וישראל בגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם [3]. Et ce qui prouve jusqu'à l'évidence que ces prières intercalées appartiennent à une époque postérieure et à une école non reconnue,

1. *Jew. Quart. Rev.*, X, 654.
2. Cf. Zunz, *G. V.*, 383.
3. Cf. *Mahzor Vitry*, 13; *Hag. Maïmoniot*, *II. Tefilla*.

c'est que chaque officiant les amplifiait selon sa fantaisie [1]. Elles proviennent peut-être des mêmes cercles comme le montre la fréquente désignation, empruntée à la Bible, de Dieu par צור dans רחם עלינו אדון עוזנו, צור משגבנו, צור ישראל וגואלו, צור ישראל.

Par contre, il n'y a, dans le « Yocêr », aucune liaison entre ces prières et le morceau alphabétique אל ברוך ; ce dernier doit être une des intercalations les plus récentes, ainsi que l'a déjà reconnu Rapoport[2]. Le fait que Saadia a un autre poème alphabétique[3] prouve aussi que le premier est une production tardive. Le contenu n'en a pas été beaucoup remarqué, quoiqu'il soit très caractéristique. La création des luminaires est bien célébrée comme une grande œuvre de la divinité ; seulement elle n'a pas eu lieu, comme dans l'ensemble de la bénédiction, en faveur des hommes, mais pour la glorification de Dieu, le rayonnement de sa majesté. Ensuite vient, sans transition visible, l'éloge des légions d'anges qui exaltent Dieu. Il est clair que l'auteur de cette pièce a voulu établir une transition entre la bénédiction de la lumière et la Kedouscha, en présentant le soleil et la lune comme les premiers glorificateurs de Dieu. A cette époque la Kedouscha appartenait déjà à la prière.

C'est ainsi que la bénédiction primitivement très brève et même plus tard encore semblable à la bénédiction correspondante de l'office du soir, d'abord limitée à la formule sur la lumière, s'accrut à l'époque des Gueonim ; destinée seulement, au début, au service public, elle fut ensuite, après certaines luttes, abandonnée dans toute son étendue même au particulier. Ce fut la victoire de l'usage palestinien et des mystiques sur les académies babyloniennes.

A. Buechler.

1. Cf. les plaintes de R. Juda Hassid contre les nouvelles additions des Juifs de France et d'Angleterre dans אהבה רבה, *Jubelschrift* de Graetz, 17, Brüll, *Jahrbücher*, IX, 87.

2. *Biographie de Kalir*, note 20.

3. Bondi, *Siddur des R. Saadia Gaon*, 17.

FRAGMENTS DE RITUELS DE PRIÈRES

PROVENANT DE LA GUENIZA DU CAIRE

I

Le texte que nous publions ci-après provient de la Gueniza du Caire et appartient à la Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris (Liturg., nº 1). C'est un fragment de Rituel de prières à l'usage des fidèles parlant l'arabe, car c'est en cette langue que sont rédigées les indications. Ce Rituel était-il destiné au culte public ou aux dévotions domestiques? Cette dernière hypothèse paraît la plus plausible, les prières données en entier étant très courtes. S'il en est ainsi, les conclusions à tirer de la teneur de ce fragment n'ont pas l'intérêt que présenterait un Rituel du culte public, car les formules à l'usage du culte privé n'ont pas la même fixité.

Mais, même avec ce caractère, notre texte est encore singulièrement instructif. Il montre la mobilité des formules, l'extrême liberté avec laquelle on modifiait les leçons les mieux consacrées.

Sous ce rapport, rien de plus typique que la bénédiction précédant immédiatement la récitation du Schema : « Dans ton amour, Éternel, notre Dieu, tu auras pitié de nous, de tout chagrin et angoisse tu sauveras notre âme en ta faveur et en faveur de nos saints ancêtres [...]. Sois béni, Éternel, qui aimes [ton peuple Israël]. » Rien ne rappelle ici la formule primitive. On sait que celle-ci servait d'introduction à la lecture du Schema, laquelle n'est qu'une partie de la Loi. Le fidèle remerciait Dieu d'avoir témoigné à Israël son amour en lui conférant cette Loi. Dans la prière du matin commençant par אהבה רבה il est bien question des ancêtres, mais pour leur rapporter le mérite de la révélation de la Loi, et si Dieu y est invoqué comme le Miséricordieux, c'est pour

que, dans sa pitié pour ses fidèles, il les éclaire de sa lumière et les pénètre de la connaissance de sa Tora.

Qu'il se soit produit dans ce Rituel domestique un phénomène analogue à celui qui s'observe justement dans cette prière du matin, c'est possible. Là, en effet, s'est glissée une invocation demandant la réunion des exilés et leur retour dans la Terre Sainte, invocation qui n'a qu'un faible lien avec l'objet même de la prière. Seulement l'addition n'a pas emporté le reste, comme c'est le cas ici.

La première bénédiction qui suit le Schema est malheureusement tronquée ; elle s'éloigne beaucoup de toutes les leçons connues. Certains mots rappellent les anciennes formules. On comparera, par exemple, ענו ואמרו ה׳ מלכנו לעולם ועד à la leçon du *Siddour* de R. Amram : ענו ואמרו ה׳ מלכנו מלך אל חי וקיים, et au Rituel publié par M. Schechter[1] פצו פה ואמרו ה׳ מלכנו מלך חי וקיים ; pareillement, la suite ולך הישועה להושיענו a pour pendant ה׳ יוצרנו מושיענו dans le premier, et ה׳ מלכנו הוא יושיענו dans le second.

Mais c'est surtout la bénédiction commençant par השכיבנו qui mérite attention, pour sa conclusion.

M. Schechter a déjà publié une conclusion analogue, provenant également de la Gueniza du Caire[2] ; elle est ainsi conçue :

ב׳א׳ י״י הפורס סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ובונה ירושלם אמן.

M. Schechter dit, à ce propos, qu'il n'a pas trouvé de parallèle à cette bénédiction finale. Ce parallèle nous est fourni par le Talmud palestinien (*Berachot*, 8 *c*), où on lit :

אמר ר׳ אבון בנוי לתלפיות (Cant., IV, 4) תל שכל הפיות מתפללין עליו בברכה בקרית שמע ובתפלה, בברכה בונה ירושלים, בתפלה אלהי דוד ובונה ירושלם, בקרית שמע פורש סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ועל ירושלם.

La ressemblance est plus frappante quand on complète le Yerouschalmi par le texte de *Cant. Rabba*, IV, 4, qui n'en est qu'une variante :

אמר ר׳ אבון בנוי לתלפיות הוא ההיכל שכל הפיות מתפללות בו, בקריאת שמע הוא אומר בונה ירושלים, בתפלה הוא אומר בונה ירושלים בברכת המזון אומר בונה ירושלים.

1. *Jewish Quarterly Review*, X, p. 656.
2. *Ibid.*, p. 654.

Une autre variante nous a été conservée par le ס' המכריע sur *Taanit*[1], qui la donne explicitement comme la leçon du Talmud palestinien :

בק"ש פורס סוכת שלום ומנחם ציון ובונה ירושלים.

Notre texte met d'accord toutes ces variantes en les réunissant. Si l'abréviateur a conservé cette formule, malgré sa longueur, qui jure avec le reste et n'offre même presque plus de lien avec ce qui précède, c'est sans doute parce qu'elle était consacrée par l'usage. Vraisemblablement c'était celle-là même que donnait le Talmud.

Notre fragment permet de trancher une autre question. On sait que l'usage actuel, dans toutes les communautés, est de réserver la formule הפורס סוכת שלום pour le vendredi soir, tandis que les autres jours on lit שומר עמו ישראל לעד. Cet usage, d'après le *Rokéah* (§ 49), est fondé sur le Talmud de Jérusalem, où R. Lévi fait cette distinction. Or, il n'y a rien de semblable dans l'édition de ce Talmud. On trouve seulement ces mots : ר' יוסי ב"ר אבין בשם ר' יהושע בן לוי על שם שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך « Si l'on récite sept paragraphes le soir, c'est d'après Ps. CXIX, 164. » Mais, comme l'a très bien vu M. Ratner, ici encore il faut compléter l'édition du Yerouschalmi par les textes qui en dérivent. La bonne leçon s'est conservée dans *Psaumes Rabba*, VI :

שבע ביום הללתיך א"ר יהושע בן לוי אלו שבע מצות שבקריאת שמע, יוצר ואהבה רבה שמע והיה אם שמוע ויאמר אמת ויציב וגאל ישראל ולפי שאין מצות ציצית בערבית מוסיפין פורס סוכת שלום בשבת ויום טוב ובחול שומר עמו ישראל.

Telle est, au moins, la rédaction de certains mss. de *Ps. Rabba* et du *Schibboulè Haléket;* mais le texte imprimé et plusieurs mss. n'ont pas la distinction finale et font dire tous les soirs la formule הפורס סוכת שלום. Le regretté Buber disait, à ce propos, très justement qu'il y avait sans doute dans certains pays l'usage de réciter cette formule tous les soirs. Notre fragment le prouve, comme d'ailleurs ce passage de *Vayikra Rabba*, répété presque textuellement par *Tanhouma Pinhas; Bemidbar Rabba*, 21; *Debarim Rabba*, 5 fin, et *Dérech Ereç Zoutta*, fin : ר' מני דשאב ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי גדול שלום שכל הברכות וטובות ונחמות שהקב"ה מביא על ישראל חותמים בשלום, בק"ש פורס סוכת שלום...

Est-ce la divergence des leçons qui a provoqué la divergence des

1. Cité par Ratner, sur j. *Berachot*, 8 c.

rites, ou est-ce l'existence d'une formule שומר עמו ישראל לעד, sans doute employée en Babylonie, qui a contaminé la leçon du Talmud de Palestine? De fait, c'est dans les communautés babyloniennes qu'était faite la distinction et que coexistaient les deux formules (Sar Schalom cité par le *Manhig*, *Kolbo* et *Tannia*); telle est aussi la leçon du *Siddour* de R. Amram. Aboudraham, comme on sait, mentionne l'usage des communautés de Séville et de Tolède de dire la formule שומר עמו ישראל même en semaine. Serait-ce la survivance de l'ancien rite de la Babylonie ?

Des versets qui précèdent le *Schemonè Esrè*, seul Ps. CVI, 47, se trouvait dans ce Rituel de même que dans ceux d'aujourd'hui.

Voici maintenant le contenu de notre fragment, qui se compose de deux feuillets :

ויקול יהי שם והי שמנה עשרה
תם יסגד ויקול רחום וחנון תם יגלס
יקול ואנחנו לא נדע אלי אכרה[1].

צלוה מעריב[2]

יקול ברוך אתה ייי אֱלהינו מלך העולם
המעריב ערבים בעתם ומביא
לילות בזמניהם מונה מספר
לכוכבים לכל שמות יקרא
ברוך אתה ייי המעריב עַרבים
באַהֲבָתָך ייי אֱלהינו תרחם עלינו
מַכל צרה ויגון תמלט את נפשנו
[למענ]ך ולמען אַבותינו הצדיקים
ך ברוך אתה י״י אוהב

עַשֵּה
לנו בִּין בעשות ... פלא בין
גלי פֶלֶג לְכֵן בְרָצון ענו ואמרו
י״י מלכינו לעולם ועד דְבָרָך אֵל אמת
ולך הישועה להושיענו ברוך

1. « On dit יהי שם à savoir le שמנה עשרה, puis on se prosterne en disant רחום וחנון, ensuite on s'assied et on dit ואנחנו לא נדע jusqu'à la fin. » C'est, sans aucun doute, la première de l'après-midi.

2. « Prières du soir. On dit : »

אתה י"י גאל ישראל. נשכבה בשלום
ונקיצה בשלום ופחד בלילות אל
ימשל בנו ברוך אתה י"י הפורס
סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל
מנחם ציון ובונה ירושלים אמן
ימלוך י"י לעולם אלהיך ציון לדור
ודור הללויה וירא בצר להם
בשמעו את רנתם ויזכר לה[ם]
בריתו וינחם כרוב חסדיו [ויתן]
אתם לרחמים לפני כל [שוביהם][1]

II

Le fragment que l'on va lire et qui a la même provenance (Lit., n° 2) que le précédent paraît bien, à la différence de celui-ci, le reste d'un rituel du culte public. Le format (23 cent. sur 19) n'est pas celui d'un livre destiné à l'usage domestique, non plus que la matière, qui est du parchemin réglé à la manière des rouleaux de la Loi. D'ailleurs, le morceau qui précède le Schemoné Esrè est d'une longueur qui exclut toute idée d'abréviation.

On ne sera donc que plus étonné de la teneur du *Schemone Esrè*, qui remplit la plus grande partie de ces feuillets. A ma connaissance, c'est le premier exemple de cette prière écourtée à ce point, si, comme il est vraisemblable, celui qu'a édité M. Schechter[2] était réservé au culte privé. Non pas que notre texte représente une des formes les plus anciennes : le fragment Schechter nous ramène à une période bien antérieure de l'histoire de cette prière.

Cette recension du Schemoné Esrè corrobore seulement l'impression laissée par le fragment n° 1. C'est un exemple de plus des avatars par lesquels ont passé ces formules, auxquelles on prête gratuitement l'immutabilité.

Nous nous contenterons de transcrire le texte, en rejetant dans les notes les comparaisons auxquelles il prête.

1. Venait ensuite certainement la fin du Psaume CVI, se terminant par ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ואמר כל העם אמן הללויה. qui fait pendant au verset ברוך ה' לעולם אמן ואמן qui se lit dans les Rituels ordinaires.

2. *Jew. Quart. Rev.*, X, p. 654, reproduit dans Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 299.

Recto.

עבדים [1] פד[יתנו] . . . . . בדבר . . .
ובהם ובא . . . . . על . . . .
עמך ישר[אל . . . . . .
בתוכו בא . . . . . .
וצררי נחלת . . . . . .
אחד מהם לא נו[תר על זאת שבחו] אהובים ורממו
לאל ונתנו ידי[דים זמרות שירות] שבחות
והודאות למלך אל חי וקים רם ונשא גבור ונורא
משפיל גאים עדי ארץ [מגביה שפלים] עד מרום
ומוציא אסירים ופודה ענוים ועונה לעמו בעת
שועם אליו ועונו שירה ואמרו כולם o מי
כמוך באילים ייי מי כמוך נאדר בקודש נורא תהלות
עשה פלא o מפי [2] עוללים [ויונקי]ם שירה שמעת
על הים יחד כולם הודו זה מלכ[נו] [3] . . . מלכותו
חיי וקיים שמך עלינו ייי יצרנו [ייי הושיענו חוס]
ורחם עלינו ברחמיך הרבים כי אל טו[ב חנון] ורחום
אתה ייי מלך ייי מלך ייי ימלוך לעולם ועד o
[4] קיים עלינו ייי אלהינו מלכותו וכ[בודו] וגדלו
ותפארתו וקדושתו וקדושת שמו הגדול הוא ייי
אלהינו ירחם עלינו ויריח לנו מצרותנו ויגאלנו
גאולה שלימה וימלך עלינו מהרה לעולם ועד ב"א
ייי גאל ישראל o ייי שפתי תפתח ופי יגיד

1. C'est la fin du morceau commençant par עזרת. On comblera facilement les lacunes à l'aide du fragm. n° 12 reprodnit plus loin.

2. Cf. *Jewish Quarterly Review*, XIX, p. 248.

3. Voir plus haut, p. 232.

4. Cette version ne tient pas compte de la recommandation de R. Amram qui défend toute addition après les mots qui précèdent. Un autre fragment de la Gueniza (Lit., n° 3) est encore plus étendu :

ייי ימלוך לעולם ועד וקיים עלינו ייי אלהינו מלכותו כבודו והודו
וגדלו ותפארתו וקדושתו וקדושת שמו הגדול והקדוש הוא ייי אלהינו
הוא ירחם עלינו הוא ירויח לנו מהרה מכל צרותנו וצרינו הוא ישלח
רפואה לכל מכאובינו הוא יושיענו והוא יפדינו הוא יגאלנו גאלה
שלמה קרובה גאולת חיים גאולת שלום גאולה שאין אחריה שעבוד
ונאמר כי פדה י"י את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו וכתוב גואלינו ייי
צבאות שמו קדוש ישראל ברוך אתה ייי גאל ישראל.

Sur un autre fragment on lit ces mots : ייי אלהינו ירחם עלינו ירויח לנו מכל צרותינו ויושיענו ויגאלנו גאולה שלימה קרובה וכתוב גואלינו ייי צבאות שמו קדוש ישראל ברוך אתה יי גאל ישראל. (Lit., n° 4.)

Le fragment Schechter est bien plus court puisqu'il ne contient, après ה' ימלך לעולם ועד, que les mots : ה' מלכנו הוא יושיענו הוא יגאלנו גאולה שלמה.

תהילתך ב׳ אתה ייי אלהינו ואלהי אבותינו אלהי
אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב האל הגדול הגבור
והנורא אל עליון קנה שמים[1] גומל חסדים טובים
זכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו

Verso.

[באהבה] מלך מ[2] . . . . . אתה גבור
. . . מחיה . . . . . מכלכל
. . . מחיה . . . . . ברחמים
. . . . [סו]מך . . . . . מקיים
[אמונתו] לישנ[ים] עפר מי כמוך בעל] גבורות ומי
דומה לך מי[3] . . . . . מחיה
המתים . . . . . קדוש וקדו׳
. . . . . א׳ ייי האל הקדוש
אתה חונ[ן . . . . . ל]אנוש בינה
ומאיתך . . . . . ב׳ חונן הדעת
השיבנו אבינו לתורתך וקרבינו מלכינו לעבדתיך
והחזירנו בתשובה שלימה לפניך ב״א׳ הרוצה
בתשובה o סלח לנו אבינו כי חטאנו
ומחול לנו מל[כנו כ]י פשענו ב״א חנון
ומרב[ה[4] לסלוח] o ראה בעניתנו ריבה ריבנו גאלנו
מהרה ב״א גאל ישראל ;
רפא[נו ייי ונר]פא והעלה רפואה שלימה לכל
מכתי[נו כי א]ל רופא ורחמן אתה[5] ב״א רופא
חולי ע[מו ישר]אל o ברך עלינו ייי אלהינו
את השנה הזאת לטובה בכל[6] מיני תבואתה וברכה
כשנים הטובות ב״א מברך השנים ;
תקע שופר גדול לחירתנו ושא נס לקבצינו
ב״א מקבץ נדחי עמו ישראל[7] o
השיבה שופטינו כבראשונה ויעצינו כבתחילה

1. Dernier vestige de la forme primitive, qui s'est conservée dans la prière du vendredi soir et dans le fragment Schechter : קנה שמים וארץ.

2. Il n'y a pas place pour la formule ordinaire.

3. Même observation.

4. Pareillement ומרבה dans un Rituel de Perse analysé par M. Elkan Adler, *J. Q. R.*, X, p. 609.

5. Dans le *Siddour* de R. Amram : רפאנו ה׳ ונרפא הושיענו ונושענה והעלה רפואה שלמה לכל מכותינו כי אל רופא רחמן אתה. Cf. le *Siddour* du Yémen, dans Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 302.

6. Pareillement dans le fragment Schechter : בכל מיני.

7. Cf. *ibid.*

[1] מלך אהב צדקה ומשפט o
למשונאים אל תהי תקוה ומלכות זדון מהרה
והמינים [2]

Recto.

תעקר בימ[ינו [3] . . . . . .
על הצדיקים ועל החסידים . . . . . .
ותן שכר ט[וב . . . . . .
עמהם . . . . . .
רחם יי' אלהינו [4] . . . . . .
היכלך ועל מ[קדשך [5] . . . . . .
ובנה את ירושל[ים] . . . . . .
את צמח דויד עתה תצמיח וקרנו תרום בימינו
ב"א מצמיח קרן ישועה o שמע
קולינו ורחם עלינו וקבל ברחמים את תפילתנו כי אל
שמע תפילתנו ותחנונינו [6] אתה ב"א שמע תפילה o
רצה יי' אלהינו בעמך ובתפלתם והשב
עבדה לדביר ביתך ואשה ישראל ותפלתם מ[הרה]
באהבה תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבדת
ישראל עמך ב"א המחזיר שכי[נתו לצ]יון :
מודים אנחנו לך אתה הוא יי
אלהינו ואלהי אבותינו על חיינו המסורים בידך
ועל נשמתינו הפקדות לך ועל נסיך שבכל יום
עמנו ועל נפלאתך וטבתך שבכל עת ערב ובקר
ועל כלם יתברך ויתרומם שמך מלכנו לעולם ועד
וכל החיים ידוך סלה ב"א הטוב
שמך ולך נאה להדות o שים שלום טובה וברכה
חסד ורחמים עלינו ועל ישראל עמך וברכינו כלנו כאחד

1. Manque la formule ב'א'.
2. Ce mot est sous la ligne.
3. Jusqu'ici conforme au fragment Schechter. Cf. *Siddour* du Yémen.
4. Pareillement dans le fragment Schechter. Cf. le Rituel de Perse, p. 610 : רחמינו רחם יי אלהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ובנה את ירושלים בבנין עולם כאשר דברת בא"ה בונה את ירושלים. Dans un autre fragment de Paris (Lit., n° 5) on lit : רחם יי אלהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל היכלך ועל מקדשך ועל מעונך ובנה את ירושלים בנין עולם כאשר דברת ברוך אתה יי בונה ירושלים.
5. Cf. Schechter, *ibid.*, mais ici on ne réunit pas les deux bénédictions. Il en est de même dans le fragment n° 5 ainsi conçu : את צמח דוד עתה תצמיח וקרנו תרום בישועתך ברוך עתה יי מצמיח...
6. Cf. *Siddour* de R. Amram.

במאור[1] פניך כי ממאור פניך נתתה לנו יי׳ אל׳ תורה[2]
וחיים אהבה וחסד צדקה ורחמים . . . . . .

Verso.

. . . . . המב]רך את עמו
ישראל [בשלום o אלהי נצר לשוני מרע
ושפ]תי . . . . . נפשי תדום
ונפשי . . . . . לבי
לתור . . . . . כל המחשבים
עלי רע . . . . . עצתם
. . . . . מך יחד[3]
[שמך] בעולמך בנה ביתך ושכלל הכלך
קרב משיחך ושמח עדתך שכינתך תשיב
לבית מקדשך עשה למען שמך עשה למען
ימינך עשה למען מלכותך עשה למען כבודך
ותפארתך עשה למען משיח צדקך עשה
למענך ולא למעננו למען יחלצון ידידיך
הושיעה ימינך וענינו הרחמן יזכינו
למלך ה]משיח ולחיי העולם הבא יהיו לרצון
אמרי [פי ו]הגיון לבי ייי צורי וגואלי
ובימות הגשמים מזכיר גבורות
גשמים בתחית המתים ושאלה בברכת
השנים או׳ משיב הרוח ומוריד הגשם ושאלה
בברכת השנים כך הוא אומ׳ ברכה[4] עלינו ייי
אלהינו את השנה הזאת בכל מיני תבואתה
ותן טל ומטר על פני האדמה ושבע את העולם

1. Même leçon dans le fragment Lit., n° 6.

2. Cf. *Siddour* du Yémen et fragment Lit., n° 6.

3. R. Amram dit qu'on récite après le Schemonè Esrè la formule ci-jointe, qui est apparentée à celle-ci : מלכנו אלהינו יחד שמך בעולמך יחד מלכותך בעולמך ויחד זכרך בעולמך בנה ביתך שכלל היכלך קרב משיחך פדה צאנך ושמח עדתך עשה למען שמך עשה למען ימינך ומינך עשה למען כבודך עשה למען מלכותך עשה למען קדושת שמך, עשה למען גדלך ותפארתך עשה למען מקדשך והיכלך עשה למען משיח צדקך עשה למענך ולא למענו הרחמן יזכנו לשני המשיח ולחיי העולם הבא. Le fragment Lit., n° 7, a à peu près le même texte.

4. Cf. *Siddour* de R. Amram : ברך עלינו ה׳ אלהינו את השנה הזאת ואת כל מיני תבואתה לטובה ותן ברכה על כל פני האדמה ורוה פני תבל ושבע את העולם כלו מטובך ומלא ידינו מברכותיך ומעושר מתנות ידיך שמרה והצילה שנה זו מכל דבר רע ומכל מיני משחית ומכל מיני פורענות ועשה לה תקוה ואחרית שלום חוס ורחם עלינו ועל כל תבואתה ועל כל פירותיה ובדכה כשנים הטובות בטללי ברכה וחיים ושובע ושלום.

Voir aussi le fragment Schechter et le *Siddour* du Yémen.

כולו מברכת טובך ורוה פני חבל מעושר מתנת
ידך ושמרה וחצילה מכל מיני משחית ומכל
מיני פורענות וברכה כשנים הטובות ותהי

III

Voici encore quelques variantes du Rituel, de la même provenance, qui ne sont pas dépourvues d'intérêt :

Schemoné Esré.

Frag. Lit., nº 3 :

...אל עליון קונה הכל גומל חסדים טובים וזוכר חסדי אבות מביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה.
...תשים שלום לעולם ועד ב'א'י המברך את עמו ישראל בשלום אמן.

Frag. Lit., nº 4 :

מלך רחמן חי עוזר מושיע ומגן.

Cf. le Siddour du Yémen, Dalman, p. 301.

Frag. Lit., nº 6 (avec indications en arabe) :

ועל נסיך וטביך (*sic*) שבכל יום עת ערב ובקר ועל כולם יתברך ויתרומם שמך מלכינו לעולם ועד כל החיים יודוך סלה באמת חי העולמים ב'א'י הטוב שמך ולך נאה להודות שים שלום טובה וברכה חסד ורחמים עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך וברכינו ייי אלהינו כולנו כאחד במאור פניך כי ממאור פניך נתת לנו ייי אלהינו תורה וחיים אהבה וחסד צדקה ורחמים ברכה ושלום וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל בכל עת (*sic*) ברוך ייי המברך את עמך ישראל בכל עת ברוך אתה ייי המברך את עמו ישראל בשלום יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ייי צורי וגואלי.

Frag. Lit., nº 11, Rituel de Kippour :

שים שלום טובה וברכה חן וחסד ורחמים עלינו ועל כל ישראל עמך וברכנו כלנו יחד בעוז ושלום ובספר חיים טובים.

Cf. le Siddour du Yémen (Dalman, p. 304) pour les mots בעוז ושלום.

Prières précédant et suivant le Schema.

Frag. Lit., nº 9, Rituel du Sabbat :

ברוך אתה ייי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות

קריאת שמע להמליכו עלינו בלבב שלם וליחדו בלב טוב ובנפש חפצה אמן, ברוך ייי המבורך לעולם ועד, ברוך אתה ייי אלהינו מלך העולם יוצר אור ובורא חשך, etc.

C'est à peu près la même formule que celle d'un Rituel de Kippour publiée par M. Schechter (*ibid.*, p. 654).

Frag. Lit., nº 10 :

יוצר שבת

ברכי נפשי את ייי המבורך לעולם ועד ברוך אתה ייי אלהינו מלך העולם יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא את הכל אור עולם אוצר חיים אורות מאופל אמר ויהי, אשר ברוב חכמה גדולה דרש והכין והתקין זיו חמתו טיפחה ימינו ככבי לבנה מאור נירו סד עולמו פועלי צדקו קרובי רחמיו שיר תשבחות ננעים לו עת ישמיע לציון קומי אורי ככ' קומי אורי כי בא אורך וכבוד ייי עליך זרח ברוך אתה ייי יוצר המאורות, גפן ממצרים...

Cf. fragment Taylor-Schechter H. 9, nº 17, *Jew. Quart. Rev.*, XIX, p. 240.

Frag. Lit., nº 12 (avec indications en arabe). Ce texte complète le nº 2 :

ובלעדיך אין לנו . . . . [ממ]צרים גאלתנו מבית
עבדים פדיונו כל ב . . דבר הרגת בהם ובאלהי[הם]
שפטים גדולים עשית . . . שבטי עמך ישראל נחלת[ך]
ים סוף קרעת לפני בניך ותעבירם בתוכו באהבה בחרבה
ואת כל רודפי בניך ואויבי עדתיך כלם כסמו ים עד אחד
מהם לא נותר ועל זאת שבחו אהובים ורוממו לאל זמירות
שירות תושבחות הדר כבוד והודאות למלך אל חי וקיים
רם ונשא גדול גבור ונורא משפיל גאים עדי ארץ ומגביה
שפלים יד מרום ומוציא אסירים ופודה ענוים ועונה
לעמו בעת שועם אליו ברוך הוא ועונו שירה ואמרו כולם
מי כמוכה באלים ייי מי כמוכה נאדר בקדש נורא תהילות
עשה פלא מפי עוללים ויונקים שירה שמעת על הים

ISRAEL LÉVI.

FRAGMENT D'UN COMMENTAIRE ANONYME

DU CANTIQUE DES CANTIQUES

TIRÉ D'UN MS. DE LA BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ DE TURIN

Le Cantique des Cantiques est l'un des livres bibliques le plus souvent commentés. Qualifié par les rabbins du Talmud de « sacro-saint » (קדש קדשים)[1], il doit au charme répandu sur lui d'avoir occupé les exégètes de tous les temps, qui, brodant à l'infini sur le thème formulé par le Midrasch, y cherchent une peinture des rapports de Dieu et du peuple d'Israël. Il s'est même prêté à des développements philosophiques. On trouve un clair tableau des différentes interprétations dont le Cantique a été l'objet dans l'ouvrage de Salfeld, *Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters* (Berlin, 1879)[2]. Le nombre est relativement restreint des commentaires qui tiennent compte du sens simple, du *peschat*, tel que celui d'un anonyme publié par Mathews dans la *Festschrift* de Steinschneider (1896).

Mais il s'en trouve aussi qui occupent une place intermédiaire entre ces deux tendances et qui, se rattachant à l'interprétation traditionnelle du Cantique, expliquent les différentes parties du livre d'après leur sens réel, et en étudient les peintures en détail et conformément au texte même. A cette catégorie de commentaires appartient celui qui est attribué, sans doute à tort, à Joseph Kimhi,

1. Mischna *Yadayim*, III, 5. Sur la signification de cette formule, v. une étude aussi fine que complète de M. Friedmann dans *ha-Goren* (Berdyczew, 1900-1906) sous le titre: גלגול טומאת ידים בכלל ומגע כתבי הקדש בפרט.

2. Cf. P. Perreau, *La Cantica di Salomone e di commentatori israeliti nel medio evo*, Corfou, 1884 (extrait du *Mose* de 1881-2).

mais qui n'en a pas moins une valeur réelle, et que je compte éditer au cours de cette année dans la *Monatsschrift*, d'après une copie unique appartenant à la Bodléienne d'Oxford. Le fragment que je publie ici fait également partie de ce groupe. Il provient de la Bibliothèque de l'Université de Turin, où il est désigné comme Cod. A II Peyron, n° 28, et m'a été gracieusement remis il y a quelques années par mon honoré maître, M. A. Berliner. Malheureusement il ne s'étend que jusqu'à III, 10. La copie que j'ai entre les mains présente plusieurs lacunes et des passages fautifs, que je n'ai pas été en état de compléter ou de corriger, n'ayant pu obtenir, malgré tous mes efforts, une collation du texte à Turin. En dépit de ces imperfections, je crois rendre un service, quelque petit qu'il soit, à l'histoire de l'exégèse en publiant ce fragment.

Le commentateur qui, à en juger par les *laazim*, appartient à la France du Nord, s'efforce de faire droit à l'explication littérale du texte. Pour la signification des mots et l'interprétation allégorique il se rattache en gros à Abraham ibn Ezra. Il se place donc chronologiquement après Ibn Ezra. On trouve aussi chez lui quelques remarques originales. Enfin, on peut signaler certains rapprochements avec le commentaire anonyme publié par Mathews et le prétendu commentaire de Samuel ben Méir [1].

J'ai cherché à établir, dans la mesure du possible, un texte correct et j'ai indiqué en note les références nécessaires. Je dois l'identification des mots français à l'amabilité de M. Israël Lévi. Je recevrai avec reconnaissance les corrections qu'on voudra me proposer.

Mars 1907.

S. Eppenstein.

א

(1) שיר השירים אשר לשלמה, יש לפרש שיר המעולה משאר כל השירים [2] כמו מלך מלכי המלכים; וגם יש לומר שיר השירים מיוחד מן השירים שהיו לשלמה, כי הרבה שירים היו כדכתיב ויהי שירו חמשה אלף (I Rois, v, 12), וזה אחד מהם. ויש לומר כי מאותם שירים בחרו אנשי

1. פירוש על קהלת ושיר השירים לרבינו שמואל בן מאיר ז"ל, Jellinek, Leipzig, 1855.

2. Cf. l'introduction du commentaire d'Ibn Ezra dans la (seconde) recension courante, ainsi que dans la première, éd. Mathews, p. 9.

חכמה אלו השירים ודבקום כדי ללמוד על הקב"ה וכנסת ישראל, והכי קאמר שיר שנתקן מן השירים אשר לשלמה שלקחו משיריו ואספו זה השיר וסדרוהו על דרך הקב"ה וכנסת ישראל, והשאר הניחום כי זה נתייסד ברוח הקדש ונכתב בתוך כתבי הקדש כי קדש קדשים הוא, כי אנשי החכמה סדרו דבריו של שלמה כדכתיב אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה (Prov., xxv, 1), ומדברי משליו, דכתיב וידבר שלמה אלפים משל (I Rois, v, 12), סדרו משלי וקהלת שמלמדין חכמה ויראת שמים[1]. וזה ענין השיר כי [ב]נוהג העולם מיום היות ישראל מובדלים להקב"ה לעם סגולה מימי אברהם פעמים רבות עומדים בצרה וגלות והקב"ה [נפרע] מהם מפני פשעם שהן מתחטאין לפניו כבן המתחטא על אביו והחשוקה שמתחטאת על בעל נעוריה מתוך שלבה גס בו והוא מראה לה פנים של זעם מפני שאומר חשקתיה ועליתיה והיא בוגדת בו, בדין הוא שתלקה, ומלקה אותה כדי להחזירה למושב ולזכותה לחיי העולם הבא, וכשהיא חוזרת הקב"ה חושק אותה ומגדלה על כל ועושה לה ניסים וגבורות ומשרה בה שכינתו כמו בין המלאכים וכשחוזרת וחוטאת מפני שלבה גס בו חוזר ונותן אותה ביד מבקשי נפשה כדי ליסרה ולהיטיב לה. ו[ב]זה הדרך ראינו מנהגם של ישראל מימות עולם, וכן כתוב בעזרא ויעשו נאצות גדולות ותתנם ביד צריהם ובצרתם יצעקו אליך ואתה משמים תשמע וכרחמיך הרבים תתן להם מושיעים ויושיעום וגו' וכנוח להם ישובו לעשות רע (Néh., ix, 26-28). ולכן לקח המשורר זה הדרך בשירו, כי זה דרכן של ישראל פעמים עולים על כל ופעמים נרעים בגלות וכן היא המדה[2] וכן הוא אומר כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך (Deut., vii, 5), שפעמים מלקה אותו ופעמים מחבב אותו, וישראל חשוקתו של הקב"ה כדכתיב לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם (*ibid.*, xii, 17) וכתיב והייתם לי סגולה מכל העמים (Exod., xiv, 6) והקב"ה בעל נעוריה כדכתיב אלוף נעוריה אתה (Jér., iii, 4) וכתיב וארשתיך לי באמונה וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים (Osée, ii, 21-22), אבל אומות העולם אין הקב"ה מקפיד עליהם על סירחונם ואינם נידונים בעולם אלא כל אחד ואחד לפי מזלו, והכי אמרו רבותינו גוי לא אפקיד דיניה עליה[3] וגם אמרו רבותינו אין מזל לישראל[4], שרוב דינם אינו אלא לפי מעשיהם ועל זה הדרך לקח המשורר שיטתו. (2) ישקני מנשיקות פיהו. החשוקה מתאוה לחשוק שלה בתחילה שנתנה לב על החשוקים, ראתה כי האומות חושקות צלמים ודברים אחרים שאינם מהוגנים ובחרה לה חשוק מופלא ומעולה מלך על כלם ותתאוה לו מאוד על יפיו ותארו וגבורתו

1. Cf., en partie, l'ancien *Midrasch de Schir ha-Schirim* édité par Grünhut (Jérusalem, 1897), p. 1.

2. Copie : מודה.

3. C'est sans doute ainsi qu'il faut lire, au lieu de אפקיד, d'après *Sanhedrin*, 55 *b* (lecture proposée par M. Grünhut).

4. Cf. *Sabbat*, 152 *a* : *Nedarim*, 32 *a*.

ונעימותו ועל שמן טוב שיוצא בכל העולם ואומרת מרוב החשק ולואי שישקנו מנשיקות פיהו שהוא דרך חיבה וריעות, לפי שנשיקות בכתף וביד וביורך ובכף בחרה נשיקות הפה שהיא חביבה מכולן[1] ומשהתחילה לדבר בו נתנה לבה עליו ומחשבתה עד שנראה לה שהוא עומד לפניה ומדבר עמה פה אל פה, ואעפ"י[2] שהרבה פסוקים דרכן לדבר כן פעמים באדם שמדבר לאדם שהוא בפניו ופעמים אינו לפניו במקום חשק יושב יותר יפה[3], וסיימה כי טובים דודיך מיין שמשמח אלהים ואנשים ונותן תענוג ושמחה לבני אדם דכתיב החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים (Juges, IX, 13)/ דודיך טובים לשמוח ולהתענג בהם יותר הרבה. (3) לריח שמניך טובים, שאר שמנים משירין השער ומעדנים הבשר ואח"כ צריכה האשה בשמים שריחן ערב להתבשם כדכתיב ששה חדשים בשמן המור וששה חדשים בבשמים וגו' (Esther, II, 12)/ אבל שמנים שלך אינו צריך אחריהם בישום כי ריח השמן ערב מאד, שמן תורק שמך, שמן שהורק מכלי אל כלי ונשארו השמרים בכלי הראשון והוא זך מאוד וריחו נודף כשמריקין אותו כך שמו נעים וטוב ויוצא למרחקי ארץ[4] מרוב נעימותיך ואין בו שמרים, כלומר שום דופי, ששאר שמות יש בהם דופי כגון שאומה פלוני יפה הוא ונעים אבל יש בו מדה זו שמתוך שבחו בא לידי גנותו[5] והם השמרים, אבל בשמך אין בו גנות ושמרים אלא כלו טוב וזך וכל העולם מתבשם בשמן הטוב והנעים, וגבי שם שייך לשון שמן כדכתיב טוב שם משמן טוב (Eccl., VII, 1)[6]. תורק, כמו הורק, כמו תרגלתי לאפרים שהוא כמו הרגלתי לאפרים (Osée, XI. 3). על כן עלמות אהבוך, אפילו בתולות פנימיות שהן עלומות מן העין ואין זוקפות עין לשום אדם אהבוך אעפ"י שלא ראוך, כי מתוך נעימות שמך היוצא שומעות עניך ואוהבות אותך. (4) ואחר שספרה שבחו חוזרת לתאות חשוקיה ואמרה משכני אחריך נרוצה, אני ונערותי, כי דרך בתולה חשובה בת גדולים שיש לה נערות עמה לשמשה ולשויל עמה כדכתיב שבע הנערות הראויות לתת לה מבית המלך (Esth., II, 9) ואני לא אלך אחריו לאט כי אם במרוצה כי אני.....[7] הביאני המלך חדריו, כלו' ולואי שהביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך, אני ונערותי. נזכירה דודיך מיין, ליין שייך לשון זכירה כדכתיב זכרו כיין לבנון (Osée, XIV, 8) ואנו נזכיר חיבת דודיך [יותר] מיין המשמח כי יש בהם יותר שמחה ותענוג וכל דבר שיש לו

1. Cf. Raschi et le commentaire anonyme publié par Mathews dans la *Festschrift* de Steinschneider, p. 164.

2. Ce qui suit jusqu'à יפה se trouve dans la copie après הרבה, mais doit sûrement être placé ici. Sur le fond, cf. Mathews, *l. c.*

3. הפה.

4. Cf. les autres commentaires.

5. V. *Arachin*, 16 *a* et *Baba Batra* 164 *a*; cf. la leçon d'Alfaci sur le dernier passage.

6. Cf. les autres commentaires.

7. Ma copie présente ici deux mots illisibles; mais le sens paraît être : je cours à sa poursuite, car mon amour me porte vers lui.

שמחה לאדם ותענוג מזכירו תמיד ונותן בו לב. מישרים אהבוך, גם לשון מישרים שייך לומר ביין[1], דכתיב כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים (Prov., XXIII, 31), וגם חכך כיין הטוב הולך לדודי במישרים (Cant., VII, 10) כי דבר ישר ומישור לאהוב היין שהוא משמח הלב ויותר נזכיר דודיך ונזכיר הישר והמישרים אשר אהבוך עליו כי דין ודרך ישר שיאהבוך כל העלמות והחשוקות שבעולם[2]. וזה הענין כנגד אברהם אבינו שהבין ונתן לב על אהבתו של הקב"ה וראה את כל העולם חושקים צלמים ועו"ז ונתן אל לבו שאין בהם אמת אבל ודאי יש חלוק גדול למי שברא השמש והירח והשמים ושמי השמים וכל בריות ויצירות העולם וראוי לחשקו ולאהבו ולעבדו ומתוך מעשיו יש להכיר גדולתו ושמו הגדול. ומי יתן ויקרבני ויוציאני מבין התועים האלה ואמר אחריו [נלך] אני ואותם שמשכתי לעבודתו כדכתיב ואת הנפש אשר עשו בחרן (Gen., XII, 5)[3]. ונגילה ונשמחה בעבודתו ונזכיר אותו תמיד ואת שם קדשו מכל חשק ותאוה שבעולם וכן עשה לו הק' שהוליכו אחריו ואמר לו לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך (*ibid.*, v. 1) והביאו אל המקום המקודש של ארץ ישראל ונוהג עצמו כחשוק ערום וחכם לפי נוהג שבעולם כי דרך החשוקים החכמים בחשוקתו...[4] אותו ואומרת לו אני חושקת אותך מאוד, יש נשים שיש להן שפתי חלקות ואין הדברים לה אלא מפה ולחוץ והוא מנסה אותה בדברים קשים אולי יהיה לבה שלם ותסבול בשביל אהבתו ואם תסבול מחבבה ומגדלה כי הבין שלבה שלם עמו, וכן עשה הק' לאברהם אבינו ולזרעו שנסהו כמה נסיונות ולא מפני שצריך לכך כי האלהים יראה ללבב[5] ויודע לבות האדם אלא להודיע לעולם חיבתו של אברהם אבינו וסבלם כגיבור והראה לו שיעבוד בניו ארבע מאות שנה וקבל בלב טוב, וכן האבות שהיו גולים ומטולטלים ממקום למקום, ולאברהם גזלו שרה פרעה ואבימלך, ואף אבימלך גירש את יצחק ויעקב ברח מפני עשו ובא ביד לבן שביקש לעקור הכל ואחר כך נשתעבדו בניו במצרים בשיעבוד קשה וגזירות קשות[6].... לשמים ולא ברחו מאלהי אבותם כמו שאנו דורשים ויהי שם לגוי (Deut., XXVI, 15)[7] מכמד שהיו ישראל מצויינים שם שלא נתערבו בדיני מצרים. (5) ולכך אמר המשורר שהחשוקה משבחה בעצמה על שעמדה בנסיונות ואומרת שחורה אני בגלות ובנסיונות שהלכה מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר[8] ונשתעבדתי במצרים, ונאוה, אבל

1. V. aussi Ibn Ezra : מישרים תאר היין.

2. Cf. Ibn Ezra, surtout la première recension, éd. Mathews, p. 15, où l'on trouve également le renvoi à Gen., XIII, 5 ; mais notre auteur développe davantage l'idée. Je crois que son explication s'appuie sur *Gen. r.*, ch. XXXVIII, *i. f.*

3. Cf. *ibid.* ch. XXXIX, *i. f.* : אברהם מגייר האנשים.

4. Cette lacune doit sans doute être complétée en ce sens : l'aimée lui tient de tendres propos.

5. Allusion à I Sam., XVI, 7.

6. La pensée à compléter est sans doute qu'ils sont restés malgré tout fidèles à Dieu.

7. Cf. *Sifré. ad loc.*

8. D'après Ps., CV, 13.

על זאת אני נאוה ומעורבת לדודי שהכל סבלתי בשבילו שלא רציתי
להודות לעו"ז שלהם [1] והפשט השחרות אינה אלא שזיפת השמש וראויה
אני להתלבן כאהלי קדר שעומדים לשמש ולגשמים ומשתחרים ומכבסים
אותם ומתלבנים וכן יריעות שלמה כשמשהחרות מלבנים אותם. ויש
לפרש אם אני שחורה כאהלי קדר ראויה אני להתלבן כיריעות שלמה שהן
לבנות ונאוות [2]. ויש לפרש נאוה חמודה מן אָוָה למושב (Ps., cxxxii, 13)
והנו"ן מן נפעל [3]. (6) אל תראוני שאני שחרחורת תראוני
כהביט בי ולתמוה עלי [4] על שאני שהרחורת אתן בנות ירושלים
כדכתיב... לבנות [5] נוריים בלע"ז [6] ואינה שחורה ממש כמו... [7] אינו
פליאה ששזפתני השמש, לפי שהשמש פעמים לשון נקבה כמו ותך
השמש (Jona, iv, 8), כלו' השמש שזרחה עלי וראתה אותי כמו ולא
שזפתי עין איה (Job, xxviii, 7) [8]. בני אמי נחרו בי, [9] והאומות
שהם בני אמי מן אדם וחוה נחרו בי, חרה אפי בהם, לפי שאני
מואס לעבודה זרה שלהם. שמוני נוטרה את הכרמים, נשתעבדו
בי, ולפי הפשט שהיו רוצים ליסרני על שאני חושקה [אותו] ואני סובלת
בשביל אהבתי צרות שהיו אומרים כי על הבטלה אני נותנת לב על
האהבה כמו שאמרו רבותינו הבטלה מביאה לידי שעמום [10], וכן אמר
פרעה נרפים אתם על כן אתם אומרים נלכה נזבחה לה' (Exod., v, 17).
כרמי שלי לא נטרתי, כלומר לא נסיתי בשעבוד כי בת גדולים אני
וכל כבודה בת מלך פנימה שאינה רגילה בשמש וכשיוצאת מיד נשרפת [11]
(7) הגידה לי, ועתה חוזרת להיות משתוקקת על חשוק שלה.
שאהבה נפשי, אותו שנפשי חומדת ואוהבת, איכה תרעה
ואיכה תרביץ העדר שלך בצהרים, לאָן אבקשך ולאָן אמצאך?
שלָמה אהיה כעוטיה, שלָמה פורק"י בלע"ז [12] אהיה כעוטיה
לבקשך על עדרי חבריך ויחשבוני עוטיה וילגלגו בי. עוטיה, חומדת
אנשים ומחזרת אחריהם כמו ותעט אל השלל (I Sam., xv, 19) וכן ויעט
בהם (*ibid.*, xxx, 14) קראם בלָעים חומדים לאכול סעודות אחרים [13], וי"א

1. Cf. Ibn Ezra, surtout la recension courante (la seconde).
2. Cf. Raschi et les autres commentateurs.
3. Cf. Ibn Ezra.
4. Cf., *ibid.*, dans le second système (הפעם השנית).
5. Ici une lacune que je ne puis compléter.
6. Norette (noirette).
7. Encore une lacune que je ne peux combler.
8. Cf. aussi le commentaire anonyme, éd. Mathews, *l. c.*, p. 166.
9. L'explication qui suit ne se trouve chez aucun des auteurs connus.
10. V. M. *Ketoubot*, v, 5.
11. Cf. Ibn Ezra et l'Anonyme, éd. Mathews, *l. c.*
12. Por ké (pourquoi).
13. Sur l'explication de עוטיה, v. aussi Ibn Ezra, *ad loc.*; mais pour cette interprétation de I Sam., xv, 19, et xxv, 14, je n'ai trouvé aucune analogie dans les sources que j'ai pu consulter.

מטולטלת הנני מטלטלך טלטלה גבר ועוטך עטה (Is., XXII, 17).[1]
(8) אם לא תדעי לך, היכן אני, אבינך חכמה שתוכלי לעשות ולא
ידעו שאת הולכת לבקשני אם אומר לך עתה היכן אני היום לא
תדעי למחר ותצטרכי כל יום לשאול[2], אם זאת הערמה תעשי צאי
לך בעקבי הצאן... בלע"ז[3] ותוליך עמך גדיותיך ותראה כאשה
שהולכת אחר המרעה ותבאי על משכנות הרועים וכשלא תמצאי באחד
תלכי אל השני עד שתמצא אותי וזה תוכלי לעשות בכל יום ולא
תצטרכי לשאול. וזה הדמיון לקח המשורר על דרך יציאת מצרים
וביאתם לארץ ישראל[4] שהיה משה אומר ואתה לא הודעתני את
אשר תשלח עמי (Exod., XXXIII, 12) ואיזה דרך נלך והבטיחו הקב"ה
שיורה לו הדרך וידריכו דרך ישרה אל מקום מכוון המנוחה והנחלה.
וזהו על משכנות הרועים שלא נתן ארץ פלשתים[5] אלא סמוך לאדום
מואב ועמון כדכתיב וקרבת מול בני עמון (Deut., II, 19) וכן מואב וכן
אדום, ואומר להם אין אני במלחמה אלא בדרך המלך אלך ואם מימיך
נשתה אני ומקני ונתתי מכרם (Nomb., XXV, 19). לכך תעבור ולא יחשבוך
כעוטיה וחומדת לקחת ארצם מידם. (9-11) לסוסתי ברכבי פרעה
..... לסוסתי, קוולקירא בלע"ז[6] והיו"ד יתירה כמו הושבי בשמים
(Ps., CXXIII, 1), ויש לסוסת נקבה וכן אומרת ההגדה שנראית להם בתוך
הים והיו נמשכים הסוסים הזכרים אחריה לתוך הים וטובעים[7].
ולפי הפשט, לפי שמדמה המשורר ישראל לחשוקה שהיא נקבה דומה
אותה לסוס נקבה, והכי קאמר לה על הצרות.....[8] עד שהדמי
לסוסי פרעה המרוקמים ברקמי זהב וכסף, וזהו כנגד [ביזת] מצרים[9],
שלקחו כל עדיי וקישוטי מצרים וענקים ותורי זהב עם נקודות הכסף
ושמו על בניהם ועל בנותיהם כדכתיב ושמתם על בניכם ועל בנותיכם
ונצלתם את מצרים (Exod., III, 32). (12-13) עד שהמלך במסבו, בעוד
שהמלך במסבו במשתה היין בא לפניו נרדי וערב לו ופקדני והוציאני
ממצרים ונתן לי כל זאת[10], החשוקה משבחה בעצמה כי עתה בא
זכרונה וריחה לפני הקב"ה ופקדה כדכתיב פקדתי את עני עמי אשר

1. Cf. le comm. anonyme, *l. c.*, et le prétendu comm. de Raschbam, éd. Jellinek, p. 39.
2. Cf. aussi *ibid.* : כלומר אל תשאלו אחרי, etc.
3. Il est probable qu'il faut ajouter ici la traduction de בעקבי, sans doute « traces ».
4. Ici notre commentateur est indépendant dans son interprétation.
5. Cf. Exode, XIII, 17.
6. Chevalchère.
7. Cf. *Mechilta*, Beschallah, sur XIV, 28. Au sujet des mots והיו נמשכים v. le *Midrasch Schir-ha-Schirim*, éd. Grünhut, 11 *b*, le *Midrasch Zouta*, éd. Buber (Berlin, 1894), p. 15, et le *Midrasch ha-Gadol* (cf. le commentaire arabe de *Beschallah* édité par M. Friedländer dans la *Festschrift* de Berliner, partie hébraïque, p. 3, n. 9).
8. D'après une indication du copiste, le ms. présente ici une lacune de quatre lignes environ.
9. Cf. Midrasch du Cant., *ad loc.*
10. Ibn Ezra rapporte ce verset à la promulgation de la loi.

במצרים[1], ואומר כי גם לי ערב כי קרבני אליו והוא צרור ומקושר לי שהוא קשור בצרור המור שנקשר בי ומתאוה אני שבין שדי ילין ויבוא עלי ריחו הטוב ויצמצם שכינתו בין שני בדי הארון שדומים לשני דדי אשה[2] ואתבשם בריח הקטורת שאקטיר לפניו. ורבותינו דרשו נתן ריחו עבר ריחו כמו ולא נתן סיחון את ישראל (Nombr., XXI, 23) דמתרגמינן ולא שבק ודרשוהו על מעשה העגל[3]. (14) אשכול הכופר דודי לי, הכופר עשוי באשכלות וריחו עבר וגדל בעין גדר שהוא בחצצון תמר (Gen., XIV, 7) דמתרגמינן עין גדי[4]. (15) הנך יפה רעיתי, הנה לקח המשורר עינינו על שהיו ישראל במדבר ואמר החושק לרעיתו מה את יָפה נָאה, את נוהגת ענין יפה שבָאת אחרי במדבר בארץ לא זרועה. הנך יפה עיניך יונים, כפל מלתו על רוב החשק בה, עין יפה [את] נוהגת והנה עיניך חמודות כעיני יונים שהם יפים וחמודים כי לא שאלת לך צדה כדכתיב וגם צֵדה לא עשו להם (Ex., XII, 39) וכן כתיב זכרתי לך חסד נעוריך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה (Jér., II, 2), וכן דרך העופות אין דרכם להוליך צדה עמהם ונעים שבעופות לקח במשל שלו. (16) הנך יפָה דודי אף נעים, שגם אתה נהגת בי ענין יפה שפרנסתנו במדבר בנעימות במָן בשליו ובכל מיני מעדנים. אף ערשנו רעננה, שהיא נעימה שאנו שוכבים תחת רעננו העצים ואין אנו נכנסים לבית אבל כשאנו רואים עץ רענן אנו שוכבים שם התחתיו ושם.... אהבתנו....[5] כדכתיב ויבאו אילימה ושם שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים ויחנו שם על המים (Ex., XV, 27). (17) קורות בתינו ארזים, קורות הבתים שאנו יושבים בהן ארזים, הארזים שאנו יושבים החתיהם ורהיטינו ברונ"ש בלע"ז[6] הם ברותים, כלומר הברותים שאנו יושבים תחתיהם.

ב

(1) אני חבצלת השרון, פרדניל"ש[7] שהוא ערב בריח וגם שושנת העמקים, רוזא[8].... [בעלת] ששה עלים ולכך נקראת שושנה

1. Sans doute une faute de mémoire de l'auteur ; cf. Exode, III, 7 et 16.
2. Cf. Midrasch du Cant., *ad l.*
3. Cf. *ibid.*, et dans *Midrasch Schir ha-Schirim*, éd. Grünhut, 8 *b*. Les mots depuis רבותינו jusqu'à העגל sont déplacés dans la copie (ils se trouvent après עין גדי).
4. Cf. Pseudo-Raschbam, p. 40. Le commentaire anonyme, éd. Mathews, cite Ezéchiel, XLVII, 10.
5. Ici deux mots estropiés dans mon texte par le copiste : le premier était peut-être נערות.
6. Lire ברוי"ש « bruis », cèdres ou sapins.
7. A lire peut-être « prunels ».
8. « Rose ». Suit, dans ma copie, un mot entièrement défiguré.

לשון שש[1], כלו׳ אני מָרְאָה בשרון ובעמקים ואיני נכנסת לבית ועל שהיו ישראל במדבר אומר כן והוא דרך החושקים שמטיילים הוא וחשוקתו תחת האילנות ובשרון ובעמקים ולפי שקראה עצמה שושנה שיבח אותה כשושנה ואמר המשורר ודאי את שושנה, כשושנה בין החוחים, חוח, פרח אדם העומד בין התבואות[2] ואדמומית[ו] [אינו דומה ליופי השושנה][3] וריחה רע וטעמה מר וקורא אותה פיוא"ל בלע"ז[4] דכתיב תחת חטה יצא חוח (Job, xxxi, 40) שגדל במקום התבואה וכשושנה זו שריחה ערב ומראָה נאוה כך ישראל באומות, וזה דבר חמוד מאוד דבר ערב הנמצא במקום שאין עריבות וכן תפוח באילני סרק כדכתיב כענבים במדבר מצאתי ישראל (Osée, ix, 10) שישראל עסוקים במצות ובמעשים טובים שעושים פירות והאומות אין בהן תועלת והיא גם היא שיבחה אותו באותו ענין: כתפוח שפרחיו נאים ועריבים ופריו מתוק וצלו נאה, בעצי היער, אילני סרק שאין בהם ריח וכן דודי ואלהי בין שאר אלהי האומות שאין בהם תועלת של כלום כי הבל המה מעשי תעתועים (Jér., x, 15)[5] ולפיכך בצלו חמדתי וישבתי שבאתי אחריו בארץ לא זרועה, ופריו מתוק לחכי, מצותיו ומשפטיו אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (Lév., xviii, 5)[6] וגם סיפק צרכי במדבר. (4) הביאני אל בית היין, לשמוח [בו], ודגלו, שהיה הולך לפני ואני הולכת אחריו עלי.....[7] הוא וריעות שהייתי הולכת אחר דגלו ודאי שהוליכני אל הר סיני לקבל התורה שנמשלה ליין דכתיב לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי (Prov., ix, 6). ודגלו, הענן ההולך לפני, עלי אהבה, היה נראה לי חיבה וריעות. (5) סמכוני באשישות, כמו אוהבי אשישי ענבים (Osée, iii, 1) כלומר מזרקים מלאים יין[8]. רפדוני[9], ראיתי כתוב כי בלשון ישמאל רפידה לשון חיזוק, וכן רפידתו (Cant., iii, 10) עזיבתו וחוזק שלו, וכן ירפד חרוץ עלי טיט (Job, xli, 22) כלו׳ יעשה מעזיבה וחוזק של חרוץ עלי טיט, וכן כאן עשו לי מעזיבה וחוזק של תפוחים אולי אוכל להתחזק מחליי על ידי מתיקות הפירות כי מרוב חשק אני חולה ואין לבי יכול להתחזק, כלומר מקול הרעמים והקולות וקול השופר של מתן תורה אני חולה כדכתיב ויאמרו אל משה דבר

1. Cf. Ibn Ezra.

2. Cf. le commentaire anonyme, *l. c.*, p. 168. Cette explication me paraît plus satisfaisante que celle de Raschi, qui explique le mot par « épines » (קוצים).

3. C'est ainsi que j'ai restitué le texte d'après Mathews, *l. c.*, le passage ne présentant pas de sens convenable dans ma copie, qui porte : ואדמומית אינו דומה יפה.

4. Peut-être « pavot ».

5. Ces explications reposent selon toute apparence sur le *Midrasch Schir ha-Schirim*, éd. Grünhut, p. 19 *b* : כתפוח בעצי היער זש"ה כי כל אלהי וגו׳.

6. Cf. *ibid.*, p. 20 *a*, et *Midrasch Zouta*, p. 25.

7. Ici une lacune que je ne puis combler.

8. Cf. le commentaire courant d'Ibn Ezra, dans le premier système.

9. Ici encore l'auteur a puisé sans doute à Ibn Ezra.

אתה עמנו ונשמעה (Exod., xx, 19)[1]. (6) שמאלו תחת לראשי, שצמצם שכינתו עמי במדבר[2], וצוה ועשו לי מקדש (*ibid.*, xxv, 8) והשרה בי שכינתו אשר סביביו חונים המלאכים קרוב לשכינה וימינו תחבקני לקרבני שצוה שיחנו הדגלים סביב למשכן[3], וכן דרך חכמי התולדות ששוכבים אצל נשיהם על שמאל והן שוכבות על ימין ונותן שמאלו תחת ראשה ובימינו מחבק אותה כי כל אשה ששוכבת עם בעלה על ימינה יולדת זכרים, כך נמצא בספר התולדות. ואני אומר כי על כן לקח המשורר זה הענין. (7) השבעתי אתכם בנות ירושלים, מאחר שאני עתה בתענוג עם דודי, שלא תעוררוני ולא תעוררו על האהבה אך הניחו לי לישן בזה התענוג כל רצוני, וכן היתה משביעה כנסת ישראל את האומות שלא יחטיאו אותה בהבליהם לעורר קנאה בינה ובין המקום[4]. בצבאות או באילות השדה, פירשו רבותינו שדמיהם ובשרם להפקר כשאר צבאות ואילות השדה[5], ולי נראה לפי הפשט שדרך בני חשק להזכיר כל בני חשק בצבאות ואילות השדה כדמתרגמינן[6]: מה אילה זו רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, ולפיכך משביעין [בהן] ואומרים בהם, אי נמי משום שדימתה דודה לצבאות או לאילות השדה כדכתיב דומה דודי לצבי או לעופר האילים (v. 9) משביעה אותן בצבאות השדה ובאילות שהם דומיהם על ידי דמיון. (8) קול דודי הנה זה בא, כשהייתי בתענוג זה ובשמחה זו קול דודי בא מדלג על ההרים, כלומר במרוצה[7] (9) ומיד ראיתיו עומד אחר כתלים ומשגיח מן החלונות כאדם שמסתכל איך ידבר עם אהובתו ואינו רוצה ליכנס עמה בבית מפני מראית בני אדם אבל [עומד] מבחוץ[8]. (10) ענה, לשון צעקה כמו וענו הלויים (Deut., xxvii, 14)[9] וצעק אלי קומי לך רעיתי יפתי כי הרבה נטייל באלו היערים ולכי לך כי טיול גדול יש בארצנו. (11) כי הנה הסתיו עבר והגשם חלף והלך לו, הקור והגשם עברו והדרך נאה והדרך והטיול גדול כי (12) הנצנים נראו [ב]כל האילנות, עת הזמיר י"א עת זמירת העופות[10] כמו שהוא אומר וקול התור נשמע בארצנו ועת שמחה היא שהעופות מצפצפים ומזמרים. (13) התאנה חנטה פגיה, כלו' הפגים שבתאנה כבר חנטו וצמחו

1. Je n'ai retrouvé cette explication que dans le Targoum du Cantique.
2. Je ne saurais donner de référence pour l'interprétation qui suit.
3. Cf. Nombres, II, 2.
4. Pseudo-Raschbam, p. 42: דמיון אומות העולם האומרים לכנ"י הניחי אהבת הק' והדבקי ביראתנו וכו'.
5. Peut-être est-ce une allusion au *Midrasch Zouta*, à la fin du paragraphe, p. 26.
6. Cf. *Eroubin*, 54 *b*, où c'est de la Tora qu'il s'agit.
7. Cf. les autres commentateurs.
8. Cf. Pseudo-Raschbam, *l. c.*: ולא יכול לראות בי כל כך ונתבייש לכנס בתוך הבית לדבר בי ולראותי מפני בית אבי.
9. Cf. Raschi et les autres commentaires.
10. Cf. les mêmes auteurs.

והגפנים סמדר, כבר יבשו.....[1] סמדר והפרחים באילנות והסמדר נותנים ריח ערב ולפיכך קומי ולכי לך, כי טוב לי לילך שם[2]. (14) יונתי בחגוי הסלע, את שמסתרת עצמה בחגוי הסלע, כמו בחוגי[3], תיבה הפוכה היא כמו שמלה שלמה. כמו היושב על חוג הארץ (Isaïe, XL, 22), בתוך חוג הסלע, והוא כמו נקרת הסלע. בסתר המדרגה, לשון מעלות, המסתתרת אחר המדרגות ובסתר שלהם. הראיני את מראך והשמיעיני את קולך, כלומר צאי אלי וארא מראך ואשמע קולך כי אני תאב לראותך ולשמוע כי קולך לשמוע ערב ומראך נאוה לראות, כי היה מפתה אותי לצאת ולילך לארצו, וגם אמר לי כדי לפתותי לצאת — בואי וראי (15) שאחזו[4] לנו השועלים המחבלים את הכרמים ובו דבר שמחה לאחוז אותם[5] כי היו מפסידים אותנו ועוד כי עדיין שמא יש שם מהם ואם לא נלך יפסידו כרמינו שהם סמדר ורבות נפסיד, כך מביא דברים ועלילות שאֵלך ולא שמעתי אך עניתי לו (16) דודי שהוא שלי ואני שלו, הרועה בשושנים, שהוא חביב וערב ודרכו להיות רועה מרעהו במקום ערב וריח טוב בין השושנים, אל תמהר בלכתך לילך בבקר אלא (17) עד שיפוח היום, כמו ויפח באפיו נשמת חיים (Gen., II, 7)[6] ונסו הצללים ויגביה השמש בכל העולם ויהיה זורח שלא יֵראו הצללים[7], סב למקום שבאתָ משם וחזור במרוצה כמו צבי ואיל על הרי בתר, על הרים המופלגים מכאן[8], כמו ויבתר אותם בתוך (*ibid.*, VI, 10) דמתרגמינן ופליג יתהון, ודחיתי והפלגתי אותו מעלי.

ג

(1) ואחר כך הכה לבבי אותי על שדחיתי אותו כשהייתי נעורה משנתי בלילה הייתי סבורה שהוא אצלי מתוך שלבי ומחשבותי עליו והייתי מבקשת אותו במשכב ולא מצאתיו ונתחרטתי מאוד על שלא הלכתי אחריו כשקראני ואמרתי בלבי (2) אקומה נא ואסובבה בעיר ובשוקים אולי אמצא את שאהבה נפשי וכן עשיתי ובקשתיו ולא מצאתיו. (3) מצאוני השומרים הסובבים בעיר ושאלתי הראיתם את שאהבה נפשי וכן עשיתי ובקשתיו כשסבבתי בעיר ולא ענו לי

1. Ici un mot corrompu.
2. Cette interprétation est sans doute fondée sur le mot לך, comme dans לֶךָ לְךָ, Gen., XII, 1. Cf. aussi Mathews, p. 170 : ולכי לך להנאתך.
3. Cf. Ibn Ezra.
4. Cette forme, à cet endroit, cache sûrement une faute du texte.
5. Cf. Pseudo-Raschbam, p. 43 : ובראותינו כל זאת שמחנו בטיולינו וכו'.
6. Cf. *ibid.*, p. 44.
7. Cf. *ibid.*, p. 43 : ואמרתי לו קודם שיהא נפוח פיח חמימות היום וקודם שינוסו הצללים עד חצי היום שהחמה זורחת ויומדת בראש כל אדם.
8 Cf. Raschi, Ibn Ezra, etc.

דבר. (4) כמעט שעברתי מהם והזרתי לחפש חפשתי עד שמצאתי
את שאהבה נפשי, וכשמצאתיו אחזתיו בכח בלא רפיון, אחיזה שלא
ירף ממני, ולא הנחני עד שהבאתיו אל בית אמי ואל חדר
הורתי ושמחתי והתענגתי מאוד. (5) השבעתי אתכם בנות
ירושלים, זה היה..... [1] עמו מתי יראה על..... [2] ומשבעת כל
העולם שלא יעירוה. וכל זה הענין אמר המשורר על מעשה המרגלים [3],
שאמר הקב"ה לכנסת ישראל שהיו חונים סביבות המשכן בשמחה
גדולה בא להם קול מאת הקב"ה לאמר עלו ורשו את הארץ (Deut., IX, 23)
כי הגיע זמן לירש את הארץ והדרך מוכן והארץ טובה ורחבה ארץ
זבת חלב ודבש (Exod., III, 8) והם שלחו מרגליהם והתחילו להסתיר
עצמם שלא לילך כי אמרו עם גדול ורב ורם כענקים (Deut., II, 10)
והקב"ה מפתה אותם לילך ולא שמעו כי אמרו לא נסו הצללים ואמרו
להם יהושע וכלב סר צלם מעליהם (Nombr., XIV, 9) ולא שמעו. ועל
המרגלים הוא אומר אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כי
עשרה בני אדם מועטים וקטנים חבלו הכרמים שעל ידם נתאחרו במדבר,
וזהו לשון חיבול כמו ויסף עוד להניחו במדבר ושחתם לכל העם
ומתרגם ומחבלין, ואחר כך נתחרטו ישראל וביקשו (*ibid.*, XXXII, 15)
לילך ובקשו הקב"ה שילך עמהם ולא מצאוהו דכתיב ותהינו לעלות
ההרה (Deut., I, 41) ומשה אמר לא תעלו ולא תלחמו כי אינני בקרבכם
וזהו השומרים (Nomb., XIV, 44) וארון ברית ה' ומשה לא משו (*ibid.*, 42)
שלא רצו להיות עמהם. כמעט שעברתי מהם עד שמצאתי,
שלא נסתלקה שכינה ממני לגמרי ולא נתאחרו על זאת רק ארבעים
שנה, עד שהביאותיו אל בית אמי ואל חדר הורתי, ארץ ישראל, שהיא
מקום דירת האבות וגידולם. השבעתי אתכם בנות ירושלים,
שלא החטיאו אותי להקב"ה ולא תפרידו החיבה והריעות שאני בה [4]
שהנחילנו הקב"ה את צבי ארצות [5] הגויים ומשרה שכינתו בינינו. אם
תעירו ואם תעוררו, שלא תחטיאו אותי להקב"ה ותפרידו בינו ובינו
כמו שכתוב בתורה פן יחטיאו אותך לי (Exod., XXIII, 33) שצוה הקב"ה
להבדיל בין ישראל לעמים ואמר לי את בתך לא תתן לבנו ובתו לא
תקח לבנך (Deut., VII, 3). [6] מי זאת עולה מן המדבר, עתה
משבח המשורר החשוקה שבא מארץ מדבר ומארץ ציה שאין שם

1. Ici une lacune.

2. Ma copie porte ici le mot הפריצה, qui ne donne pas de sens.

3. Ici l'auteur est indépendant; je ne trouve un faible rapprochement que dans Pseudo-Raschbam, p. 44 : דמיון על מעשה העגל והמרגלים, tandis que l'interprétation du verset אחזו לנו שועלים ne peut être, pour autant que je sache, appuyée d'aucune référence. Cf. cependant *Midrasch Schir ha-Schirim*, 28*a* : אל בית אמו זו ארץ ישראל.

4. Cf. Pseudo-Raschbam, *l. c.*

5. Allusion à Ézéch., XX, 6.

6. La copie porte ici de nouveau : פן יחטיאו אותך לי, ce qui est sûrement erroné.

דבר תענוג והיא באה מלאה טוב ובשמים, והעשן עולה מריח בשמים ומוגמר שלה מתמר ועולה כמקל, כתמרות עשן העולה מן המדורה של אש, מקטרת מור ולבונה, שעולה קטור מור ולבונה שלה כקיטורת הכבשן, ולא מור ולבונה בלבד אלא כל אבקת הבשמים שהרוכלים רגילים למנות. אבקת, לשון אבק דק כי כן דרך לטחון הבשמים ולעשותם אבק דק לתת על הגחלים כדכתיב קטרת סמים דקה (Lév., xvi, 12). רוכל, סוחר, לשון לא תלך רכיל (Lév., xix, 16), שדרך הסוחרים להרבות דברים ולגלות לכל אדם כל סודם[1] וכל מה שיש להם למכור. (7) הנה מטתו שלשלמה, כלומר.....[2] שבאה מבושמת כך הנה מטתו טלשלמה מוכנת לה שהיא מטה של תענוג ושל מנוח שאין בה לא פחד ולא רעדה אלא תשכב ותישן בטח עליה כי ששים גבורים סביב לה ששומרים אותה מגבורי ישראל שהם אומה מעולה ואנשי אמונה ויש לבטוח בהם (8) ואחוזי חרב מלומדי מלחמה, וחרבותם מצומדות עליהם לשמור ולשקוד עליהם מפחד בלילות ולא תפחד החשוקה מלישן לבטח וגם המטה כבודה ומקום יופי ותענוג. (9) אפריון עשה לו לעצמו, לצורך עצמו תיקן אותה וייפה אותה באפריון. אפריון אין לו דומה במקרא, ובלשון תלמוד אפריון לנלה[3], וי"א על שם שהמטה נקראת פוריא[4] נקט לשון אפריון או לשון פאר. ומספר והולך אפילו המטה ויקר בנין האפריון הוא מעצי לבנון שהוא נאה וריח טוב יש לו כדכתיב וריח לו כלבנון (Osée, xiv, 7). (10) והעמודים שמעמידים את האפריון של כסף, רפידתו זהב, כלומר.....[5].

1. Concorde presque entièrement avec Ibn Ezra, *ad loc.*
2. Ici se trouve dans ma copie un mot que je ne comprends pas du tout.
3. Cf. *Sota*, 12 *a*.
4. Cf. *Ketoubot*, 10 *b*, *i. f.*
5. Le manuscrit s'arrête ici.

LE MASSACRE DES JUIFS DE MONTCLUS

EN 1320

ÉPISODE DE L'ENTRÉE DES PASTOUREAUX DANS L'ARAGON

Dom Vaissette a fait, dans l'*Histoire générale du Languedoc*, le récit des désordres et violences d'un ramassis de gens de sac et de corde, bergers, vagabonds, brigands, nommés *pastorells*, qui inondèrent le sud-ouest de la France au commencement de l'année 1320, et qui s'étaient proposé d'abord de passer dans la Terre Sainte pour la délivrer des mains des infidèles.

Sans organisation, ni direction supérieure, ils se partagèrent bientôt en diverses bandes, et ne demeurèrent pas longtemps sans commettre une infinité de ravages. Ils prirent la résolution de se jeter sur les Juifs, de les piller et de les massacrer partout, en masse. A Toulouse, ils tuèrent en un jour tous les Israélites de la ville et s'emparèrent de leurs biens, sans que les officiers du roi ni les consuls pussent les en empêcher. A Auch, à Verdun-sur-Lot, à Rabastens et à Gaillac, ils pillèrent les Juifs, commettant toutes les atrocités possibles, sans que les habitants chrétiens se montrassent disposés à repousser ces fanatiques envahisseurs. « Grâce à l'effervescence religieuse, aux souffrances du pays ruiné par les impositions, les Juifs, qui, tous, se livraient au prêt d'argent, étaient l'objet de la haine populaire [1]. »

Quelques-unes des bandes de *pastorells* franchirent les Pyrénées du côté de l'Aragon et se dirigèrent vers la Navarre. Menahem ben Zérah, dans son *Sèdah Ladérekh*, et Salomon Aben-Verga, dans le

1. Note de A. Molinier, *Histoire générale du Languedoc* (édition Privat), t. IX, p. 404.

Schébet Yehouda, ont donné quelques notices sur les désordres commis par ces gens cruels à leur entrée à Tudèle et dans d'autres petites villes navarraises Kayserling, dans ses *Juden in Navarra*, et Amador de los Rios, dans *Historia social, politica y religiosa de los Judios de España y Portugal*, n'ont fait que répéter et gloser les insuffisantes indications des deux livres hébreux précités.

On sait donc seulement que les *pastorells*, en traversant la cordillière par les ports de Iaca, marchèrent directement vers Tudèle, dont l'Aljama était renommée pour sa richesse ; qu'immédiatement après le massacre et le pillage de Tudèle, ils montèrent vers Pampelune, donnant la chasse aux Juifs des villes des environs, et que les Israélites survivants se fortifièrent dans le château de Montréal, à une lieue de Pampelune, où ils furent secourus par l'armée du prince Alfonse, fils aîné du roi Jaime II d'Aragon. Ces bandes de *pastorells* se dispersèrent alors pour rentrer en Gascogne ; mais elles furent rejointes et détruites par les soldats du dit prince. C'est tout ce que dit sur ces faits Amador de los Rios, qui les a placés dans l'année 1321, pendant la belle saison, mais à tort, croyons-nous, puisqu'il est bien connu que tous les mouvements des pastoureaux eurent lieu pendant le cours de 1320.

Nous avons d'intéressants documents inédits sur un épisode tout à fait inconnu de cette histoire : c'est la destruction de la juiverie de Montclus, ou Monclus, petit village (aujourd'hui disparu) au nord de l'Aragon, dans l'ancienne région du Sobrarbe, au pied même des Pyrénées.

Fait rare et cependant exact, cette juiverie avait une importance supérieure à celle du petit lieu et château-fort qui l'abritait. Après les communautés de Sos, de Luna et d'Uncastillo, il n'y en avait pas d'autre aussi riche et aussi connue dans les villes secondaires de l'Aragon, si nous mettons à part les Aljamas de Calâtayud, de Huesca et de Daroca.

Le château et la ville de Montclus avaient été donnés par le roi Jacques Ier, en 1249, à Don Gil de Atrosillo, pour toute sa vie, et, en 1257, le même monarque disposa que le Justicier d'Aragon, Don Martin Pedro, ne pourrait pas obliger les Juifs de Montclus à payer mille sous, somme imposée à ladite Aljama, comme tribut ou service. En 1263, le roi hypothéqua d'abord à Gonzalbo Lopez, puis à Pedro Martinez de Luna, le château de Montclus.

Ce château fut une des places fortes que le roi d'Aragon remit, en garantie de l'exécution du traité de paix signé avec le roi de Navarre ; en 1291, Don Alaman de Gudar en fut nommé gouverneur. En 1295, Jacques II chargea de la garde de ce château son

écuyer, Jean de San-Martin. Outre 700 sous de gages par an, le roi accorda à Jean de San-Martin une redevance annuelle de 133 sous de la monnaie de Iaca, à prendre sur le tribut des Juifs de Montclus, « habendos et percipiendos quolibet anno... ex illa quantitate peccunie quam aliama judeorum Montisclusi nobis pro cena dare tenentur annuatim ».

L'Aljama de Montclus obtint de Jacques II, en 1298, un décret de rémission de toute peine pour les prêts faits avec un intérêt supérieur à quatre deniers par livre au mois. Les Juifs donnèrent 600 sous au roi pour cette absolution. Les commissaires royaux faisaient, en ce temps-là, une inquisition sur les usures des Juifs de Borja, Sos, Luna, Uncastillo, Montclus et Tarazona. Pour Tarazona, les commissaires étaient : Gil de Malenda, chanoine de Santa Maria la Mayor, de Calâtayud, et Raimond de Montlor.

La même année 1298 le roi fit une autre concession aux Juifs de Montclus. Ils ne devaient plus payer d'impôts d'aucune sorte dans les autres villes du royaume, et l'on ne pourrait désormais saisir ou arrêter la personne, ni les vêtements de leurs femmes et enfants. Deux ans après, le même roi accorda à ladite Aljama que les officiers ne feraient plus la collecte ou levée des impôts le samedi :

Concedimus vobis adenantatis et aliame judeorum Montisclusi et singulis ipsius aliame quod pro solucionem aliquarum questiarum, tributorum, cenarum vel aliarum quarumlibet exaccionum non compellimini seu pignoremini de cetero per aliquos collectores, portarios seu alios quoslibet officiales nostros diebus sabbatinis seu aliis diebus festivis, maxime cum vobis licitum non sit aliquas soluciones facere de predictis tributis... predictis diebus sabbatinis nel festivis verbi compelleremini et pignoraremini pro eisdem [1].

Plus intéressante que toutes ces concessions fut une autre, faite par Jacques II à la même aljama, en 1307. On sait qu'au mois d'août 1306, Philippe le Bel avait chassé les Juifs de toute la France. Nous avons découvert un privilège du roi d'Aragon permettant aux Juifs de Montclus de recevoir dans leur aljama quatre familles israélites expulsées de France :

Concedimus vobis aliame judeorum Montisclusi de speciali gracia, quod ex illis judeis qui de dominacionem Regis Francie expelluntur possetis recipere et retinere ad habitandum in aliama vestra quatuor casatos cum eorum familiis atque rebus inter quos casatos sunt Vitalis de Bolunya et Magister Boninfant fisicus. Quare per presentem cartam

1. Archives de la Couronne d'Aragon, Registre 197, fol. 126; à Barcelone. Le document est daté de Lérida, 14 des calendes de juin 1300.

nostram mandamus vniversis et singulis officialibus nostris presentis et futuris quod presentem concessionem nostram vobis et ipsis quatuor casatis observent et faciant inviolabiliter observari. Datum in Montealbo VIII kalendas madii anno Domini MCCC° septimo [1].

Comme dernière preuve justificative de l'importance relative qu'avait l'aljama de Montclus au temps où elle fut détruite par les pastoureaux, reproduisons l'annotation mise au cahier ou memorandum du Trésorier royal pour les revenus de la Couronne, dans l'année 1315 :

Montclus et ses aldeas. — Donen cascun any per peyta los cristians del dit loch L. solidos. Item IX caffis de blat tercench. Item hi ha trahuts de cases de molins que son cascun any XI. solidos. Item lo carnatge que val tro a C. solidos. E poden valer totes aquestes rendes tro a CC. solidos. E sobre el tribut dels jueus CCCCL. solidos axi com es contengut en lo tribut dels jueus Darago.

C'était donc le tribut de l'Aljama de Montclus, signe évident de son importance, et preuve que cette aljama vivait cachée dans les âpres montagnes du Sobrarbe, et écartée des centres commerciaux.

Elle se trouvait sûrement près de la route suivie par les pastoureaux, et cette circonstance montre pourquoi Montclus fut l'unique village de l'Aragon ravagé par ces bandes fanatiques, qui marchaient poussées par le désir de piller et de détruire les riches communautés de Tudèle et d'autres villes de la Navarre.

Nous pouvons affirmer que la tragédie de Montclus eut lieu dans les derniers jours de juin ou aux premiers jours de juillet de l'an 1320. Le 22 juillet, le roi Jacques II expédiait déjà l'ordre à ses fonctionnaires de secourir les Juifs de Montclus. Dans le décret nous lisons :

Nos Jacobus Dei gratia rex... attendentes quam plures judeos de Montecluso fuisse interfectos per gentes vocatas pastorelles et in bonis eorum plurimum dampnificatos sic quod pauci remanserunt ex judeis loci predicti et illi iidem in eorum bonis plurimum damnificati fuerunt. Ideo compacientes eorum dampnis enfranquimus et franquos facimus et inmunes judeos omnes predictos qui remanere voluerint in civitate Osce et in Barbastro ac eciam in dicto loco de Montclus a tributo et ab omni peyta, questia, subsidio, cena et demanda et ab alia exaccione regali quosque nos cognoverimus incrementum eorum et aliter super eo duxerimus providendum. Mandantes per presentem cartam... Datum Calataiub XI kalendas augusti anno Domini MCCC° XX° [2].

1. Archives de la Couronne d'Aragon, Registre 204, fol. 34.
2. *Ibid.*, Registre 218, fol. 103.

Un mois après ce décret, le roi d'Aragon, se trouvant à Tarazona, prit de nouvelles dispositions pour la protection et la reconstitution de l'aljama ravagée par les gens d'outre-monts :

Nos Jacobus... attendentes qualiter aliqui ex illis gentibus que pastorellos se nominabant qui per universam terram vel quasi catervanti impavide et absque aliquo ductore sive rectore agressi fuerunt dicentes se contra perfidos sarracenos suos gressus dirigere pro inferendo malum et dampnum eisdem inter alios locorum terrarum ac regnorum nostrorum accesserunt ad locum de Montecluso et exceptis paucis omnes judeos quos in ibi invenerunt pro eorum austuciam et vesaniam occiderunt. Et pro parte vestri judeorum qui in dicto loco Montisclusi remansistis fuerit nobis humiliter supplicatum ut cum vos timeretis ne dictus locus de Montecluso prout et nos hoc facere intendimus de chrisptianis populetur a domos et possessiones et alia que tam vos quam dicti judei interfecti in ibi habebatis et posidebatis dictis chrisptianis concederemus et ab inde vos expelleremus dignaremus vobis concedere quod vos permiteremus in dicto loco Montisclusi remanere et domos, possessiones et alia que in ibi habebatis liciter possidere ac eciam retinere. Ideo supplicacioni ipsi benigne condescendentes animadvertentes qualiter ex casu predicto inopinato maletractati, dampnificati et oppresi fuistis et estis volumus et placet nobis ac cum presenti carta vobis et vestri posteritati concedimus quod in dicto loco Montisclusi remaneatis ac licite remanere positis et hospicia sive domos... Concedimus inquam vobis quod filii illorum judeorum qui habitabant in dicto loco Montisclusi quique per dictos pastorellos interfecti fuerunt possint succedere in bonis paternis que patres eorum tenebant et possidebant tempore quo vivebant. Mandantes per presentem cartam nostram procuratori... ceterisque officialibus nostris presentibus et futuris... faciant inviolabiliter observari... Datum Tirasone XI kalendas septembris anno Domini MCCC° XX° [1].

Il est presque certain que Garcia Bardaji, alcade du château-fort de Montclus, au moment de l'invasion des *pastorells*, loin de protéger et secourir les Juifs du village, favorisa le massacre et le pillage ; ensuite il s'enfuit, avec le butin pris sur des personnes mises par le roi sous l'autorité et la sauvegarde de ses officiers. Nous avons des indications sur ce fait dans l'absolution et la rémission données par Alfonse III, le 23 octobre 1333, treize ans après le passage des pastoureaux :

Nos Alfonsus, etc. — Ad supplicacionem nobilis Petri de Sancto Vicencio cum presenti carta nostra absolvimus... tibi Garcie Bardaxin omnem accionem... et omnem eciam penam civilem et criminalem et aliam quamlibet quam contra te et bona tua possemus facere seu movere

1. Archives de la Couronne d'Aragon, Registre 218, fol. 102.

racione quarumdam accusacionem contra te propositarum tempore quo pastorelli fuerunt apud castrum de Montecluso, de quo eo tunc tu eras locumtenens alcaydi et ut dicitur consenciis in aliquibus interfectionibus aliquorum judeorum qua de causa tu affugisti a terra et dominacione nostra. Ita quod sive in predictis culpabilis fueris sive non, nunquam nos vel officiales nostri possimus contra te et bona tua questionem aliquam facere...

Les pastoureaux vendirent à différents chrétiens de l'Aragon des objets et meubles pris aux Juifs de Montclus ; mais le roi avait défendu ces acquisitions, et quelques acheteurs audacieux furent condamnés à de très fortes amendes. Deux habitants de la ville d'Ainsa, Eximen Perez et Guillaume Perez, furent condamnés à une amende de 250 sous de laca, pour le fait de l'acquisition d'une bêche et de quelques autres ustensiles insignifiants, des Juifs de Montclus. Voici le décret royal de rémission de la peine :

Nos Jacobus, Dei gratia Rex... ad supplicationem nobis factam per fratrem P. de Portello confessorem nostrum, de gratia remittimus vobis Eximino Petri et G° Petri de Solnes de Sancto Petro de Aynça, omnes illos ducentos L. solidos jaccenses in quibus fuistis condempnati per Petro de Canellis de mandato incliti infantis Alfonsi, carissimi primogeniti et generalis procuratoris nostri Comitis Urgelli pro eo quod emistis a pastorellis quandam axadam sive *cavech* [1] et alias res minutas que fuerunt judeorum Montisclusi. Mandantes per presentem dicto P. de Canellis et officialibus nostris quibuscumque quod presentem gratiam et remissionem vobis observent et faciant observari. Datum Valentie quarto nonas madii anno Domini MCCC° XX° primo [2].

Une autre disposition qui révèle la bonne volonté du roi Jacques envers les Juifs de Montclus, c'est l'ordre envoyé au gouverneur du château de cette ville, le 7 juillet 1321, juste un an après l'hécatombe, de permettre la translation des corps des Israélites tués par les pastoureaux dans son propre cimetière :

Jacobus Dei gratia Rex... dilecto nostro Garsie Petri de Cabanyes, alcayde castri Montisclusi salutem etc.; mandamus et dicimus vobis quatenus permitatis judeos Montisclusi recipere et recolligere ossa illorum judeorum qui ibidem tempore agressionis pastorellorum interfecti fuerunt et ea deportari ad suum cimiterium judaicum in ibi tumulanda. Data Gerunde nonas julii anno Domini MCCC° XX° primo [3].

1. C'est le nom catalan donné par les laboureurs du pays à la bêche ou pioche.
2. Archives de la Couronne d'Aragon, Registre 219, fol. 310.
3. *Ibid.*, Registre 220, fol. 56.

Le même jour, le roi écrivit encore au dit gouverneur ou *alcaide* Cabanyès; sur la demande tant des chrétiens que des israélites de Montclus, et pour éviter des troubles, il voulait que les petits enfants juifs baptisés par les pastoureaux pendant le massacre vécussent dans le quartier chrétien :

...valeant scandalum suscitari providisse quod illi pueri ex judeis dicte ville qui tempore ruine judarie eiusdem ad instanciam pastorellorum babtisati fuerunt non sint seu habitent in judaria dicte ville nec inter judeos eiusdem set alibi in villa ipsa separati ab ipsis judeis inter xhrisptianos debeant habitare. Quare vobis dicimus et mandamus quatenus hanc nostram provissionem observetis et observari faciatis ut superius continetur.

La Cour, qui jamais ne voulait perdre aucune de ses ressources, s'occupa par tous les moyens de la réorganisation de la juiverie de Montclus; Jacques II, durant son séjour à Gérone, signa, le 7 juillet 1321, la charte de privilèges accordés aux familles israélites, qui, après le massacre, continuèrent à vivre dans le même village et aux autres qui s'y étaient fixées depuis. Voici cet intéressant document :

Nos Jacobus Dei gracia rex... Attendentes qualiter judei olim habitantes in villa nostra de Montecluso propter iniquos actus quorundam vocatorum pastorelles illuch accedencium in necibus personarum et amissione seu abduccione rerum suarum fere omnes destructi fuerunt et judaria ipsa penitus dessipata : Idcirco intendentes circa reparacione dicte judarie tenore presentis carte nostre concedimus vniversis et singulis judeis tam illis videlicet qui in dicta villa remanserunt et permanent quam aliis quibuscumque judeis qui ad villam ipsam venerint populatum et in ibi domicilia sua tenuerint quod per decem annos primos venturos a data presentis carte nostre continue numerandos sint franchi, liberi et inmunes cum omnibus bonis et rebus suis ab omni peyta, questia, subsidio, tributo, cena et alia qualibet contribucione regali, ita quod infra dictos decem annos non dent nec dare aut solvere teneantur vobis vel vestris peytam aliquam, questiam, subsidium, tributum, cenam vel aliam exaccionem nec sint eciam infra dictum tempus in centena aliamarum. Et ut predicti judei venientes ad habitandum in dicta villa Montisclusi melius ibi residere valeant et morari concedimus et eciam ordinamus quod judeis viventibus et ex dicta ruina superstitibus qui morabantur et redire voluerint in dicto loco restituantur domus et hereditates quas habebant in loco ipso ut eas habeant plenarie sicut ante judeorum vero defunctorum domus hereditamenta et possessiones in villa ipsa et eius termino constitute concedantur aliis judeis ad dictam villam venientibus primo videlicet illis qui propinquiores fuerint dictorum judeorum interfectorum si illuch

redire vel venire voluerint populatum et in eorum deffectum aliis judeis ibi ad habitandum redentibus vel venientibus ut est dictum inter quos quidem judeos dicte domus hereditamenta et possessiones dividantur et distribuantur ad cognicionem alcaydi nostri castri dicte ville Montisclusi prout melius requisito consilio ab illis judeis qui remanserunt in dicta villa et habitant invenerit faciendum. Et ipsi judei et sui perpetuo dictas domos, hereditamenta et possessiones tanquam sua propria habeant et teneant acque expletent prout melius alii judei interfecti quorum erant ea omnia habebant et habere debebant. Nos enim divisionem et distribucionem huiusmodi per dictum alcaydum sub forma predicta faciendam ratam esse volumus ac obtinere perpetuo roboris firmitatem. Retinemus cum quo memorati judei infra dictum tempus in villa predicta habitantes et habitaturi dent et dare teneantur quolibet anno dictorum decem annorum illos quadringentos quincuaginta solidos jaccenses qui assignati sunt retinencie castri predicti prout per aliamam eiusdem ville solvi et dari consueverunt de quibus respondeant alcaydo nostro eiusdem castri presenti et qui pro tempore fuerit. Teneantur eciam sepedicti judei ad cognicionem dicti alcaydi presentis et qui pro tempore fuerit expensis eorum propriis muros tam ville quam castri Montisclusi reparare ponendo infra dictos decem annos et convertendo in dicta reparacione murorum quantitatem trium millia solidos jaccenses, videlicet trecentos solidos quolibet anno et si infra dictum tempus dicta reparacio perfecta non fuerit extunc ultra predictos tres millia solidos consimilem quantitatem trecentorum solidorum ponant in ipsa reparacione quolibet anno tantum et tamdiu donec ipsa reparacio sit perfecta. Mandamus itaque procuratori eiusque vices gerenti nec non superjuntariis, bajulis, merinis, justiciis, portariis, collectoribus, ceterisque officialibus nostris presentibus et futuris quod hanc concessionem et provissionem nostram firmam habeant et observent et faciant inviolabiliter observari et non contraveniant nec aliquem contrevenire permittant aliqua racione. In cuius rei testimonium presentem cartam nostram fieri jussimus et sigillo nostro appendicio communiri. Date Gerunde nonas julii anno Domini M° CCC° XX° primo [1].

La juiverie de Montclus commença à se réorganiser plus facilement à l'aide de ces privilèges, et nous voyons des Israélites dudit village s'adonnant aux affaires et à l'usure un mois après le décret de Jacques II que nous venons de reproduire. Bonafos, Jucef et Vidal Gallipapa, trois des Juifs survivants du massacre des pastoureaux à Montclus, condamnés à une forte amende pour un prêt fait au noble Thomás Pierre de Foces, — obtiennent, le 2 août de la même année (1321), la rémission de la peine par patente royale datée encore de Gérone :

Nos Jacobus, etc. Attendentes quod vos Bonaffos, Juceffus et Vitalis

1. Archives de la Couronne d'Aragon, Registre 220, fol. 55.

Gallipapa judei Monticlusi, ad mandatum Petri de Martorello, bajulum nostrum Regni Aragonum generalis cui nos super hoc scripseramus comparuistis nunc in curia nostra pretextu denunciacionis seu querimonie nobis facte per Thomam Petri de Focibus contra vos ex eo quia ipse Thomas Petri asservit coram nobis vos ab eo recepisse sive habuisse usuras ultra cotum et ordinacionem nostram et auditis racionibus dicti T. Petri et vestris ac visis instrumentis inde factis inventum fuerit vos ultra dictum cotum et ordinacionem predictam excessisse, propter quod incurristis penam amissionis capitalis debiti sive mutui quod erat MCCC° solidorum III denariorum jaccenses et lucrum quod ascendebat alios MCCC. solidos III. denarios eiusdem monete et eciam dupli quod est MDC° solidorum VI denariorum dicte monete et supplicaveritis nobis ut de parte alique dicte pene et eciam excessus ex causa premissa per vos comissi graciam ac remissionem facere dignaremur. Ideo nos supplicacione benigne admissa volentes vobis in hac parte preinspectis dampnis vobis illatis per gentes illas que pastorellos se nominabant gracia facere specialem ; tenore presencium remittimus vobis sexcentos solidos et sex denarios ex quantitati duppli predicta[1]...

Ce gentilhomme aragonnais, Don Thomás P. de Foces, avait demandé dans le même temps à emprunter à Muça Abnalçavit, Vidal Abulbaca et Abrahim Ampinaz, Juifs de Huesca; et, après avoir reçu les sommes empruntées, il présenta la dénonciation ou l'accusation d'usure, pour obliger lesdits Juifs à faire un accommodement, avec perte d'une bonne portion du capital et des intérêts.

Le roi d'Aragon commença, en 1323, la conquête de l'île de Sardaigne, et les dépenses extraordinaires de cette expédition militaire portèrent Jacques II à établir de nouveaux impôts, à révoquer et violer les privilèges et franchises octroyés par lui-même. Les Juifs de Montclus furent obligés de payer tous les impôts énumérés dans la lettre-patente d'exemption du 7 juillet 1321 ; mais, après la guerre, le roi ordonna promptement de rétablir les franchises et d'octroyer un dédommagement. C'est l'objet du décret de 23 octobre 1326 :

Nos Jacobus, etc. Attendentes qualiter dudum cum carta nostra data Gerunde nonas iulii anno Domini MCCC° XX° primo pro reparanda, reducenda et renovanda in loco de Montecluso judeorum aljama que ab inde ex inanita et ad excidium et preciputum deducta fuerat per improvidam quarumdam gencium pastorells vulgariter nuncupatorum temeritatis audaciam concessisse inter cetera graciose universis et singulis judeis tam illis videlicet qui in dicta villa remanserunt et permanebant quam

1. Archives de la Couronne d'Aragon, Registre 220, fol. 65.

aliis quibuscumque judeis qui ad villam ipsam populatum venirent et in ibi domicilia sua tenerent quod per decem annos ex tunc primo venturos et a data dicte carte continue numerandos essent franchi, liberi et inmunes cum omnibus bonis et rebus suis ab omni peyta... nec essent eciam infra ipsum tempus in centena aljamarum prout hec et alia in pretacta carta nostra clarius enarrantur. Et premisa franquitatis... sicut ex justa et racionabili causa indulta propter grandes necessitates que nobis occurrerunt ex preteritis arduis negociis acquisicionis Regni Sardinie per nos seu inclitum infantem Alfonsum carissimum primogenitum et generalem procuratorem nostrum Comitem Urgellensem dictis judeis non extiterit observata. Ea propter reparacioni et restitucioni dicte aljame locum dare volentes graciam et concessionem nostram predictam eidem aljame quo ad predicta supra specifficata et declarata ducimus renovandam volentes ac huius scripti nostri serie concedentes quod per decem annos a data presencium in antea continue subsequentes cum impreterito iam tempore plene eis servata non fuerit duret ab hac die in antea et extendatur concessio supradicta. Ita quod infra hos decem annos futuros et continue numerandos judei predicti in dicto loco habitantes et habitaturi non teneantur aliquid solvere in questiis aut aliis exaccionibus... Data Barchinone X° kalendas novembris anno Domini MCCC° XX° sexto [1].

Jacques II mourut le 2 novembre 1327 ; son fils et successeur Alfonso III, par charte datée de Barcelone le 26 janvier 1328, s'empressa d'approuver et de ratifier les privilèges et franchises des Juifs de Montclus [2].

Quant aux chrétiens de ce village, ils obtinrent aussi quelques libertés et exemptions ; par un décret signé, à Valence, le 2 janvier 1333, le roi disposa qu'ils ne seraient plus assujettis pendant cinq années, aux réunions ou convocations des *sobrejunteros* de Iaca, Huesca, Sobrarbe et Los Valles. Les *sobrejunteros* étaient les chefs de district de la force armée, chargés de faire exécuter les ordres des autorités publiques.

Malgré le vif désir du roi, la restauration de la juiverie de Montclus marchait lentement. C'est pour cela qu'il ordonnait toujours la prorogation de leurs privilèges et franchises. En 1329, l'aljama de Montclus est mise au nombre de celles qui obtiennent pendant cinq années l'immunité contre des accusations et enquêtes pour cause de prêts usuraires ; cette immunité fut prorogée en 1335 pour une autre période de cinq ans [3].

1. Archives de la Couronne d'Aragon, Registre 229, fol. 196.
2. *Ibid.*, Registre 474, fol. 256.
3. Ce sont les aljamas de Gerone, Valence, Teruel, Daroca, Iaca, Ejea, Borja, Burriana et Montclus.

La même année 1335, le roi accorda encore aux Juifs de Montclus une prorogation de l'exemption des tributs :

Nos Alfonsus, etc. Considerantes qualiter judaria Montisclusi propter invasionem judeis ipsius aliame dudum factam per quosdam qui se nominabant pastorells ad destructionem quasi irreparabilem est deducta; ideirco, volentes circa reparacionem judarie eiusdem intendere et locum dare cum presenti carta nostra concedimus universis et singulis judeis tam illis videlicet qui in villa ipsa nunc habitant quam aliis quibuscumque judeis qui ad villam eandem venerint populatum et in ibi domicilia sua tenuerint quod per quinque annos primo venturos... sint franchi, liberi et immunes cum omnibus bonis et rebus suis ab omni peyta, questia [1]...

Ce décret est daté de Barcelone, 8 septembre 1335; par ses dispositions, la juiverie de Montclus ne fut obligée jusqu'au 8 septembre 1340 à payer d'autres tributs ni redevances, que les 450 sous annuels pour l'alcade du château et la somme fixe pour l'entretien des murailles du village, au minimum fixe de 1,500 sous pour la totalité des cinq années.

A la mort du roi Alfonso III, le 24 janvier 1336, son successeur Pierre III signa le 7 juin de la même année, la confirmation des exemptions et franchises de la juiverie de Montclus, et, deux jours après, il ratifia aussi l'engagement pris par son père de ne pas octroyer de délais et sursis aux débiteurs des Juifs dudit village pour acquitter leurs dettes. Finalement, le 23 octobre 1341, le roi dicta un ordre à tous ses officiers de respecter les privilèges et franchises des Juifs de Montclus.

L'aljama de Montclus, avec ses exemptions, put subsister, mais sans grand éclat, pendant le xve siècle; c'est par la juiverie que le village avait quelque importance, puisque la population chrétienne y était en très petit nombre. Le roi Jean II vendit le village avec son territoire à Don Rodrigo de Rebolledo, pour 12,000 florins; et, en 1488, les habitants demandèrent au souverain la réunion ou *réincorporation* de la ville de Montclus à la Couronne. Cette demande reçut satisfaction en 1493, peu après l'expulsion générale des Juifs d'Espagne, édictée par le décret royal du 31 mars 1492.

Le départ des Juifs causa la ruine de Montclus. La dernière notice à ce sujet est la nomination dudit Rodrigo de Rebolledo comme gouverneur du château de Montclus, le 20 août 1507, et l'acte de possession du 4 juin 1508.

1. Archives de la Couronne d'Aragon, Registre 489, fol. 175.

Peu à peu, le village se dépeupla et le château-fort tomba en ruine ; au XVIIe siècle, Montclus était déjà un lieu désert. A présent, on ne désigne plus sur les cartes géographiques de l'Aragon l'emplacement de Montclus, et son nom ne figure même plus dans le grand dictionnaire de Madoz. En quatre siècles, depuis l'expulsion, on a perdu jusqu'au souvenir de la ville du Sobrarbe, protégée avec une constance séculaire par les anciens rois de la dynastie catalane.

JOACHIM MIRET Y SANS.

NOTES ET MÉLANGES

UN MOT SUR LES CONSULTATIONS DE HAYYIM OR ZAROUA[1]

Le recueil des *Consultations* de Hayyim Or Zaroua s'est conservé dans un manuscrit qui avait appartenu à Aaron Fuld, rabbin de Francfort-s.-M., et qui a passé, avec d'autres mss. de ce savant[2], à la Bibliothèque municipale de Francfort. Une copie de ce manuscrit, faite en 1840, devint la propriété de H.-I. Michaël[3] et se trouve maintenant, avec les autres manuscrits du célèbre bibliophile, à la Bodléienne[4]. C'est cette copie qui a servi à l'édition de J. Rosenberg[5], comme on voit en comparant le signalement qu'en donne l'éditeur dans son Introduction avec la description de Neubauer, — et non un manuscrit différent, comme le dit Benjacob[6].

Ce qui a trompé ce dernier, c'est que J. Rosenberg, pour masquer les lacunes du manuscrit, a modifié arbitrairement la numérotation des Consultations, et a même forgé le commencement de la sixième, devenue la première.

R. Kirchheim, qui, habitant Francfort, était bien placé pour le savoir, a signalé il y a longtemps cette... inexactitude avec d'autres du même genre[7]; mais il paraît la mettre injustement, au moins en partie, au compte du copiste, alors qu'elle est tout entière le

1. A propos de l'article de M. Wellesz, *suprà*, pp. 67 et suiv.
2. V. *Jüdische Zeitschrift*, VI, 48; cf. *Jew. Encycl.*, V, 527 *a*.
3. V. *Oçrot Hayyim*, n° 796; cf. *Or ha-Hayyim*, n° 878, p. 405.
4. N° 2062[2]; Catalogue Neubauer, [I], p. 705.
5. Leipzig, 1860, non 1865, comme l'écrit M. Wellesz, p. 67; le ה indique les mille, malgré l'abréviation לפ"ק.
6. *Oçar ha-Sefarim*, p. 556, n° 77.
7. *Jüdische Zeitschrift*, VI, 47 et s.

fait de l'éditeur. Car le copiste avait bien écrit que le texte qu'il avait sous les yeux était défectueux à la fin ; c'est Rosenberg qui a substitué « effacé » à « défectueux », pour ne pas reconnaître que le manuscrit était incomplet.

En effet, le manuscrit de Francfort, que je dois à l'amabilité de M. Freimann d'avoir pu consulter, présente les mêmes lacunes au début et à la fin, et a la même numérotation que la copie de la Bodléienne. Il serait intéressant de comparer ce manuscrit-type avec l'édition si fautive, au moins pour les noms propres et les renseignements historiques. Je n'ai pu examiner que le passage [1] du n° 110 (f° 34 *a*) qui correspond au n° 104 dans le manuscrit. Celui-ci a bien ברצונם, mais ce mot, qui ressemble beaucoup dans l'écriture du copiste à ברינוס, est un *lapsus calami* entraîné par כרצונם de la ligne précédente ; l'auteur dit qu'en quittant la France il s'est arrêté dans le pays rhénan. Le manuscrit confirme en effet la correction, proposée par M. Wellesz, de כשיצאו en כשיצאתי ; par contre, si M. Wellesz a bien vu que, trois lignes plus loin, le nom du roi manquait, il a supprimé à tort la mention de la somme ; le ms. porte : לְ אלף (l. רודלף) למלך דודל ; — au lieu de נהגו lire נוהגים. — Dans la consultation n° 229 (f° 77 *d*) [2], le manuscrit (n° 204) paraît avoir la date בכל : la correction de David Kaufmann est en tout cas plus élégante que celle de M. Wellesz [3].

Encore quelques menues observations. — P. 68-69. Ne serait-il pas plus vraisemblable d'admettre que Hayyim Or Zaroua s'appelait primitivement Eliézer, et qu'à l'occasion d'une maladie, il a pris ou reçu, suivant l'usage [4], le nom de bon augure Hayyim [5] ? Il signe généralement Hayyim Eliézer parce que le nom ajouté devient le véritable et doit passer en première ligne [6]. — P. 69-70. Un R. Hayyim figure à côté de Méir de Rothenbourg et de Péreç b. Elia dans une glose d'un Semak ms. Gross (*Gallia*, 566) suppose avec assez de vraisemblance qu'il s'agit de Hayyim Or Zaroua. — P. 71, n. 2, lire : 362, *note* 6. — P. 73, plus loin (p. 77) M. Wellesz doute

1. P. 73 dans l'article de M. Wellesz.

2. *Ib.*, pp. 79-80.

3. P. 80 (lire : corriger נכ"ל en כ"ל). Car autrement pourquoi n'aurait-on pas écrit ל"ך ?

4. V. L. Löw, *Die Lebensalter*, pp. 107 et suiv.

5. V. Zunz, *Namen der Juden*, 51 (= *Ges. Schriften*, II, 27), qui renvoie à Manassé b. Israël. Celui-ci dit, dans son *De termino vitæ* (Amsterdam, 1639), p. 108 : « et novum plerumque nomen est, quod adhibetur, חיים Haim, id est, *vitæ* ». Cf. Gottheil, dans *Jew. Encycl.*, VI, 272.

6. V. *Schoulhan Arouch, Eben ha-Ezer*, 129, 18, et les textes cités par les commentateurs.

que la consultation ait pour auteur Salomon b. Adret. — *Ibid.*, n. 4, lire : *Or ha-Hayyim*, p. 404 (n° 878). — P. 77, Ascher est encore cité dans le n° 110. — *Ibid.*, n. 7, lire n° 28, au lieu de 8. — P. 80, n. 1, sur פסול pour désigner un écrit latin (ou ecclésiastique), voir les textes cités par Zunz, *Z. G.*, p. 180, note *i*; ajouter le *Rosch* sur *Aboda Zara*, I, n° 14, dans les חסרונות הש"ס, p. 82. — P. 81, ajouter : Eliézer de Toul, n° 39. — *Ibid.*, sur Azriel b. Yehiel, v. Gross, dans *Monatsschrift*, XLV [1901], 366. — P. 82, ajouter : Menahem Vardimas, n° 180 (61 *a*). — *Ibid.*, la première consultation de Salomon b. Isaac (Raschi) se trouve dans le n° 45 (non 44)[1] : elle a déjà été signalée par Buber, Introduction au *S. ha-Orah*, p. 163. L'extrait du *Siddour* de Raschi, où celui-ci cite son maître Jacob b. Yakar, manque dans Buber, *op. cit.*, mais ce passage devait se trouver dans les premières pages, et le ms. de C. Taylor, dont Buber se servait alors, est incomplet au début ; peut-être figure-t-il dans le ms. de Parme qu'il n'avait pas encore examiné. Nous serons bientôt fixés à ce sujet, car on assure que l'édition du *Siddour* préparée par feu Buber verra le jour incessamment. — Je note à ce propos que le *Siddour* de Raschi est mentionné dans un fragment de Leipzig, voir la description de M. Porges dans *Z. f. H. B.*, XI [1907], pp. 21-22. — *Ibid.*, un Simha est cité aussi au n° 101 ; est-ce lui qui parle à Jacob b. Méir? — *Ibid.*, Simson se trouve encore dans le n° 8. — *Ibid.*, sur les Tossafot de *Kiddouschin* citées par Hayyim, v. Epstein, *Glossen zu Gross' Gallia Judaica*, 3 (= *Monatsschrift*, XLI (1897), 467). — P. 83. Le petit *Or Zaroua* est cité dans le ms. du *Semak* de Zurich étudié par Zunz, *Hebräische Bibliographie*, I, 83-86, 102-104 (= *Ritus*, 211-221) ; Zunz nomme encore d'autres auteurs qui mentionnent cet ouvrage. Le même ms. cite en plusieurs endroits le עץ חיים, dont le ms. Oppenheimer connu de Zunz est à la Bodléienne, n° 873, 2 *c*, Catal. Neubauer, 181 et 1154 (le passage visé par Coronel se trouve dans Benjacob, *Konteros Debarim Attikim*, II, 9). Enfin, ce ms. connaît רבי' חבר"י ז"ל citant Méir de Rothenbourg : c'est notre Hayyim b. Isaac. Il aurait fallu dire aussi que les rabbins cités dans le petit *Or Zaroua* ont été compris par Luzzato dans sa liste de rabbins publiée sous le titre de נחלת שדל (*Oçar Tob*, supplément de la *Magazin*, 1878).

M. Liber.

1. Dans le n° 46, consultation de Simson b. Abraham (de Sens), on lit le *laaz* גילא mieux גלא « gelée » (cf. Raschi sur Psaumes, CXLVII, 16, et le *Glossaire* de Paris, éd. Lambert et Brandin, à l'Index, *s. v. jelée*). — Ce texte est à ajouter à la liste des consultations de Simson dressée par Gross, *Revue*, VII (1883), 42, n. 2.

UN JUIF BRULÉ A METZ VERS 1385 POUR PROFANATION D'HOSTIE

La Bibliothèque royale de Turin possède, dans son fonds français, un manuscrit in-folio datant du xve siècle [1], où se trouve, entre autres documents, une histoire anonyme des évêques de Metz.

De tous les historiens de cette ville, seul, à notre connaissance, A. Prost a lu et utilisé ce manuscrit (en 1861). Les copies qu'il en a faites figurent dans les collections manuscrites et imprimées relatives à l'histoire de Metz et de la Lorraine qu'il a léguées il y a treize ans, à la Bibliothèque nationale de Paris [2].

Nous avons trouvé dans les papiers de Prost le curieux extrait qu'on va lire ; il rapporte une histoire de profanation d'hostie qui serait survenue sous saint Pierre de Luxembourg, évêque de Metz de 1384 à 1386.

Un Juif du temps — on ne précise pas la date et on ne donne point de nom — aurait aidé une riche veuve catholique à vendre des blés qu'elle avait accumulés et ne trouvait pas à écouler, par le moyen suivant : la dame, ayant feint une maladie, se fait administrer la communion, garde secrètement le Saint-Sacrement et le donne au Juif. Celui-ci le place dans une boîte avec un crapaud vivant, donne le tout à la dame, qui l'enferme dans son armoire. Un jour qu'elle se trouve à la messe, son valet et sa servante entendent des cris d'enfant sortir de l'armoire. Ils préviennent le mayeur (maire), qui accourt, fait ouvrir l'armoire, et trouve le Saint-Sacrement sanglant des morsures que lui a faites le crapaud. La dame et le Juif sont, comme de juste, condamnés au bûcher, et le Saint-Sacrement est conservé pieusement dans l'église.

Nous ne savons ce qu'il faut penser de la valeur historique de cette chronique des évêques en général, et du fait relaté ici en particulier. Les circonstances en sont étranges, ainsi que dans toutes ces aventures de profanation et crucifixion d'hosties dont le moyen âge offre tant d'exemples et où des Juifs furent souvent mêlés Il est donc déjà difficile de discerner ce qu'il peut y avoir d'authentique dans cette notice prise en elle-même. De plus, c'est le seul témoignage qui se rencontre d'un événement qu'on s'attendrait à voir

1. Sous la cote LXXXVII, *k*. vi. 11.
2. Voir Nouv. acq. fr. 4857 (Q f° 260 et suiv.).

reproduit complaisamment, avec un grand luxe de détails, par les chroniqueurs et les écrivains ecclésiastiques. Or, il est tout à fait ignoré des anciennes chroniques de Metz, des Bollandistes, des Bénédictins, et de tous les biographes de saint Pierre du Luxembourg. C'est d'autant plus extraordinaire, que, lorsque ce personnage, fait évêque à l'âge de quinze ans, cardinal à dix-sept ans, après avoir mené, paraît-il, une existence particulièrement édifiante, mourut en odeur de sainteté à l'âge de dix-huit ans, en 1387, de nombreux miracles, au dire de tous les auteurs, se produisirent sur sa tombe, ce qui lui valut la béatification en 1527. Comment un fait aussi singulier que celui que notre chronique place sous son épiscopat a-t-il pu rester ignoré de ceux qui ont accumulé les documents relatifs à notre évêque, en vue de sa canonisation [1]? Et comment l'hostie profanée qui, au témoignage du rédacteur de la notice, était gardée (encore au xve siècle) « en grand révérence », n'a-t-elle pas, comme d'ordinaire en pareil cas, été conservée indéfiniment dans l'église où elle fut portée? Tout ce récit est donc un peu suspect.

Il nous a semblé intéressant cependant de le reproduire, en laissant à de plus compétents le soin d'en discuter et de trouver, s'il se peut, des renseignements complémentaires sur cette affaire.

Voici le texte d'après Prost (nous y ajoutons quelques ponctuations) :

XXIV De Pierre. Piere de Lukemborghe, fil al conte St-Pol, fu apres evesque de Mes l'an MCCCLXXXV [2] et gouerna iii ans. Cil fu tres beaulx douls et humble et religieux et catholicque. En ce temps avoit à Mes une riche veve dame avaricieuse qui gardoit longuement des bleis pour mieulx vendre et en avoit sens nombre. Et co̅me bleiz soy vendist mal elle s'en conseilla à ung Juys qui ly dit selle ly voloit livrer le St corps N^re S^r et le Sacrement il ly aideroit : laquelle dame soy fist malade et fut acomegnie [3] et garda secreement ce St Sacrement et le do̅na au Juys que le mist en une boiste et deleiz [4] ung crapau vif et le do̅na à garder à la dame qui le mist en son escrin [5]. Et co̅me ung jour la dame fu a messe et son varlet et sa baselle [6] fesissent son lyt, Il oyrent en dit escrin crier ensi come ung enfant plorant. Se corurent au mayeur [7] en disant que leur dame avoit ung enfant

1. Tous les documents concernant Pierre de Luxembourg ont été diligemment recueillis dans l'étude de Fourier de Bacourt, *Vie du bienheureux Pierre de Luxembourg*, 1882.
2. Erreur pour 1384.
3. Reçut la communion.
4. A côté.
5. Armoire.
6. Servante.
7. Maire.

enfermeit en son escrin que ploroit. Le maire tantost y vient et amena la dame et fist ovrir lescrin et trouva le St Sacrement senglant et le crapau qui le pichoit[1]. Lors fist ardoir[2] la dame et le Juys, et le St Sacrement fu mis en legle[3]; en grant reverence le garde on. Apres chu fu cil Piere fais cardenal en Avignon de pape Clement VII le scisme durant ou il moru saintement et a fais mains grans miracles.

JULIEN WEILL.

CINQ LETTRES DES CONSULS D'AVIGNON

Des cinq lettres d'époques différentes que nous publions, quatre étaient adressées par les Consuls d'Avignon au chargé d'affaires de cette ville à Rome et une au cardinal-ministre du pape.

Dans trois de ces lettres les Consuls défendent énergiquement les Juifs de leur cité menacés d'expulsion. Ces protestations ne sont assurément pas inspirées par l'esprit de tolérance. Il s'agit uniquement de sauvegarder les intérêts de créanciers chrétiens, à qui le départ de leurs débiteurs juifs causerait un préjudice considérable. Il n'en est pas moins curieux de trouver dans ces lettres des expressions et des observations qu'on n'a pas l'habitude de rencontrer sous la plume ou dans la bouche des consuls d'Avignon quand ils s'occupent des Juifs. On y lit, en effet, que les ennemis des Juifs, les auteurs de la demande d'expulsion, agissent « par animosité, passions particulières et par envie plutôt que par justice et par nécessité » ; — que « les Juifs se comportent dûment et selon la règle du devoir en l'exercice de ce qui leur est permis par l'autorité des supérieurs »; — que le recteur de Carpentras ayant sommé pendant deux mois les adversaires des Juifs de formuler leurs griefs, personne n'a fait entendre la moindre plainte. Ceci se passait dans la première moitié du XVIIe siècle. A la fin du XVIIIe, toujours dans l'intérêt des créanciers chrétiens, les consuls élèvent encore la voix en faveur des Juifs et demandent, pour éviter l'exode des familles israélites aisées, une application moins rigoureuse du terrible édit du Saint-Office de 1751.

La lettre no 3 rappelle une ancienne tradition qui obligeait les

1. Piquait.
2. Brûler.
3. L'église.

Juifs à fournir le bois pour les feux de la saint Jean et donne des renseignements précis et pittoresques sur le rôle de plantons que remplissaient les Juifs d'Avignon aux portes de leur ville. C'étaient eux qui veillaient sur la sécurité de leur cité en temps d'épidémie, ou lors du passage d'armées étrangères et de gens sans aveu. Ils avaient la consigne de leur interdire l'accès de la ville, mais ils pouvaient leur servir de commissionnaires et leur procurer les objets dont ils avaient besoin.

La quatrième lettre revendique, enfin, pour les Juifs les droits de régnicoles comme pour les autres citoyens d'Avignon.

JULES BAUER.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

Les Consuls d'Avignon à M. Richard de Serre, agent de la ville d'Avignon à Rome.

Monsieur, Nous avons appris qu'en la tenue que le pays du Comté a faite dans ses Etats a été résolu de faire instance envers notre saint père le Pape que les Juifs dudit Comté soient chassés d'icelui ou contraints de se retirer en cette ville ou les exiler totalement hors la monarchie de sa Sainteté. Ce qui provient plus de quelque animosité, passions particulières qu'ils ont contre lesdits Juifs à l'occasion de quelque procès qu'il y a parmi eux, que de justice, ni nécessité. Qu'en cette tenue il n'y avait que peu de gens, plus de substitués que de principaux, en façon que la conclusion a été faite bien légèrement sans ouir ceux de notre ville..... Nous sommes résolus de nous opposer à cette nouveauté et à l'instance qu'ils font ou feront faire en ce chef, comme préjudiciable aux particuliers et contraire au bien publique et désirons que vous vous opposiez au nom de notre ville en demandant que nous soyons ouïs.

(Arch. de Vaucluse. Lettres des Consuls d'Avignon, anno 1616.)

II

Les Consuls d'Avignon à M. Richard de Serre, agent de la ville d'Avignon à Rome.

En continuation de ce que nos prédécesseurs vous ont écrit au fait des Juifs du Comté pour inster à ce qu'ils ne soient point chassés dudit

Comté, nous vous dirons que cette ville est fondée en raison de soutenir que lesdits Juifs ne sortent dudit Comté, mais bien de remontrer que leur résidence dans le pays est nécessaire d'autant que lesdits Juifs sont tenus et obligés, tant en leur particulier qu'en corps de communauté, en de très notables sommes, soit au Monastère des Religieux, soit aux Religieux, Gentilshommes, Bourgeois et Marchands de cette ville. Que si lesdits Juifs étant chassés dudit Comté, telles dettes et obligations seraient en totalité perte et ruine, puisque l'action principale que leurs créanciers ont contre eux est personnelle ; laquelle vient à se perdre en perdant la personne.

L'autre raison est que lesdits Juifs se comportent dûment et suivant la règle du devoir en l'exercice de ce qui leur est permis par l'autorité des supérieurs. Pour quoi justifier sera dit qu'Illustrissime cardinal Philonarde donna commission à M. Balthazar Gaddy, recteur de Carpentras, de faire faire une criée publique par toutes les villes et lieux dudit Comté Venaissin, que s'il y avait quelqu'un qui voulait faire plainte contre aucun Juif dudit pays qu'il eût à la venir faire dans deux mois à partir ladite proclamation et que lesdits deux mois se passèrent, sans que personne ait donné ou fait donner aucune plainte contre lesdits Juifs. Finalement que tout ledit pays aurait toujours écrit favorablement pour lesdits Juifs, habitants dudit Comté. Que si présentement, ils désistent de ce faire, c'est en contemplation d'un procès que lesdits Juifs ont contre la communauté de Carpentras, ville principale dudit Comté ; les habitants de laquelle, en crainte dudit procès, suscitent les autres dudit pays d'inster que lesdits Juifs aient à sortir dudit pays, en tout par animosité et envie.....

(Arch. de Vaucluse, Lettres des Consuls d'Avignon, anno 1616.)

III

Les Consuls d'Avignon à M. de Lasoche à Rome.

Le refus que les Juifs ont fait de donner à la veille de saint Jean des falots, conformément à ce qui s'est de tout temps observé, donna sujet à Messieurs nos devanciers d'en faire emprisonner deux d'iceux, lesquels ont été relaxés du depuis, en s'obligeant de payer en cas de future sucombance. De quoi nous nous sommes portés pour appelants, vu que cela ne doit souffrir aucun retardement et que Monseigneur Sforza ne les a pu exempter de cette servitude, ni de celle d'aller à la garde des portes de notre ville tous les jours, vu que l'usage en est tel de tout temps et que, non seulement ils l'ont fait dans le soupçon de peste, mais bien dans les éloignements de soupçons et jouissance d'une parfaite santé, n'étant auxdites portes que pour les messages qu'il convient faire journellement au passage de tant de soldats et gens sans aveux, lesquels se veulent glisser dans notre ville sous prétexte d'acheter des choses de

peu de valeur, ou de parler à certaines personnes, en façon qu'on envoie les Juifs faire ce message ou acheter ce de quoi ils demandent. Et par ce moyen, nous évitons le peuplement de ces gueux et gens sans aveux, desquels nous n'en voyons que trop depuis deux années, où le relâchement qu'on a fait desdits Juifs en est la cause. Mais comme la cherté des vivres a été grande pendant ce temps-là, aussi Messieurs nos devanciers craignant qu'il n'arrive des maladies populaires parmi eux pour les nécessités auxquelles ils pouvaient se trouver, ne les pressèrent d'aller auxdites portes. Mais aujourd'hui que nous voyons que la nécessité nous y oblige et que le débandement de beaucoup de soldats venant de Catalonnie nous jette beaucoup de pauvres dans notre ville, nous avons résolu de remettre lesdits Juifs à nos portes, dont à présent se rendent refusants, disant en être exempts par ordonnance de Monseigneur le cardinal Sforza ; à laquelle ordonnance, nous n'avons point été interpellés, ni ouys, ce par ce moyen ne nous peut ôter le droit que nous avons de les y faire contraindre.

Vous savez beaucoup mieux le motif de cette exemption. Aussi savez-vous bien que nous ne devons pas laisser cette affaire dans cette nouveauté, sans porter nos plaintes à Monseigneur le légat et obtenir qu'ils aient à pratiquer ce qu'ils ont fait de tout temps, et, non pas, venir par des billets d'inhibition à M. le Viguier. Si son intérêt ne vous était connu et touchait de si près, nous vous prierons de vous y employer vos soins. Mais comme la chose vous touche de trop près, nous sommes assurés, etc.

(*Ibid.*, anno 1645.)

IV

A MM. Cottauzi et Borsari.

Vous trouvez ci-joint un mémoire dont la lecture vous mettra au fait de ce dont il est question. Il nous paraît que le procureur du roi du domaine n'est pas fondé dans ses prétentions, et que les Juifs de cette ville comme citoyens doivent jouir du droit de Régnicoles qui nous est accordé par des lettres patentes du roi de France, nouvellement confirmées par le roi régnant. Ces lettres patentes comprennent la généralité des citoyens et il n'y a aucune exception pour les Juifs. Monseigneur le vice légat a déjà écrit pour cette affaire à Monseigneur le cardinal ministre. Nous vous prions de supplier son Eminence de lui accorder sa protection auprès de la Cour de France. Les Juifs habitant en cette ville sont citoyens et sujets de sa Sainteté et nous n'avons pu nous dispenser de leur en fournir une attestation. Les Etats du pays et Monseigneur le vice légat leur en ont fourni de pareilles.

(*Ibid.*, A 31, fol. 116. — 8 janvier 1780.)

V

A Monseigneur le Cardinal, ministre à Rome.

...Nous avons dans cette ville une carrière de Juifs qui se sont toujours bien comportés, qui sont utiles à notre commerce, qui contribuent comme habitants et consommateurs au payement des charges et impositions publiques, ils forment entre eux une communauté qui doit environ 150.000 livres en constitution de rente à divers particuliers de cette ville ou du Comtat. Si nous raisonnons, Monseigneur, dans des vues purement humaines et politiques que pourtant la religion ne réprouve pas, puisqu'elle nous enseigne la charité et l'humanité envers tous les hommes, il est bien certain que nous sommes intéressés à ménager ces Juifs, pour les conserver comme négociants utiles à notre commerce, comme habitants contribuants à nos charges et consommations, comme faisant partie de notre population qui malheureusement diminue tous les jours, enfin comme débiteurs en corps de communauté de la plupart de nos concitoyens. Votre Eminence sait que les Juifs ne possèdent aucun immeuble, toute leur fortune est dans leur portefeuille ; leur communauté n'a d'autres biens, d'autres revenus pour payer ses dettes que les impositions personnelles qu'elle lève sur les particuliers Juifs à proportion de leur fortune pécuniaire, de manière que s'il arrivait que les plus riches quittassent le pays, cette communauté ferait infailliblement banqueroute à ses créanciers. Cet événement est à craindre dans ce moment, où l'on vient de renouveler l'édit du Saint-Office rendu en 1751, pour en faire observer les dispositions à la rigueur. Cette nouvelle guerre, nous n'en pouvons pas douter, décide les principales et les plus riches familles à quitter cette ville pour aller s'établir en France, à Nîmes, à Montpellier, où on leur offre plus d'aisance et plus de liberté ! Dans ces circonstances, nous prenons la liberté d'adresser à votre Eminence nos très humbles représentations, dans l'espoir que par humanité pour la malheureuse nation juive et pour l'intérêt des chrétiens, sujets de notre saint père le pape, elle voudra bien employer son crédit auprès de sa Sainteté, pour obtenir quelque adoucissement dans l'exécution de l'édit du Saint-Office.

(*Ibid.*, A.A. 31, fol. 214. — 30 novembre 1781.)

BIBLIOGRAPHIE

Ratner (B.). ספר אהבת ציון וירושלים. Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten. Traktate Kilajim und Maaseroth. Wilna, 1907; in-8° de VI + 137 p.

M. B. Ratner poursuit son œuvre avec un zèle inlassable. Grâce à la science qu'il possède dans le domaine de la littérature halachique, cette collection de leçons et de citations devient souvent un commentaire, et l'ouvrage de Ratner prend ainsi le caractère d'un précieux auxiliaire, non seulement pour la fixation, mais encore pour l'intelligence du texte du Talmud palestinien. On ne peut pas prévoir l'achèvement de ce travail, dont la publication se heurte à des obstacles matériels; heureusement elle est maintenant subventionnée par l'Alliance israélite, la « Zunzstiftung » et la « Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums », en quoi ces sociétés ont droit à notre gratitude. Cependant, comme l'auteur tient toujours compte des nombreux passages parallèles contenus dans les autres traités du Yerouschalmi, les cinq parties déjà parues contiennent beaucoup de matériaux qui intéressent les parties à suivre. — Le dernier volume, le cinquième, s'étend sur les deux traités de *Kilayim* et de *Maaserot*. En 137 pages, il donne des gloses sur 40 colonnes de l'édition de Venise (reproduite par celle de Krotoschin) : 26 *d*-32 *d* pour *Kilayim* et 48 *c*-52 *a* pour *Maaserot*. A l'instar de mes comptes rendus antérieurs de cet ouvrage [1], je relève ici différentes particularités parmi les matériaux fournis par le nouveau volume.

P. 4 (sur 27 *a*, l. 22), Ratner dresse une liste des variantes qu'on trouve pour le nom שמעון בריה דר׳ אבי, entre autres אבין pour אבי. Il aurait dû rappeler que dans *Gen. r.*, ch. XVIII (§ 5), l'édition de Theodor (p. 166) offre également אבין (au lieu de אבהו ou de אייבו) comme leçon du manuscrit de Londres. Le mieux sera donc d'admettre l'existence d'un

1. V. *Revue*, XLIII, 316-317; XLVI, 154-159; L, 140-144; LII, 311-314.

*

Amora Simon b. Abin, et de rectifier en ce sens mon opinion (Simon b. Aïbo) dans *Agada der paläst. Amoräer*, III, 63, n. 4.

P. 8-9 (27 *a*, l. 61) : אמר רבי יוחנן איתיתיה מן דבר דליה. Ratner croit plus exacte la leçon du passage parallèle de j. *Baba Kamma*, v, 10 (5 *a*, l. 56), qui porte מן דבית לוי, au lieu de מן דבר דליה, et il donne à ce propos un tableau des plus méritoires de citations éparses dans les deux Talmuds de Baraïtot provenant du recueil de Lévi ou de l'école de Lévi (c'est-à-dire Lévi b. Sisi). Mais on n'est pas fondé, à mon sentiment, à écarter la leçon דבר דליה, qui est attestée par une autorité aussi considérable que l'*Or Zaroua*. Des enseignements tirés du recueil de traditions tannaïtiques de Bar Delaya sont souvent rapportés par le célèbre Amora Juda b. Pazzi, toujours avec la formule : תני ר' יהודה (יודן) בר פזי דבר דליה. V. les passages du Talmud de Jérusalem cités dans *Agada der paläst. Amoräer*, III, 164, n. 4 ; il faut encore y ajouter : *Péa*, 17 *d*, l. 58 ; *Kilayim*, 31 *c*, en bas ; *Teroumot*, 47 *b*, l. 19. On n'a pas besoin de voir, avec Frankel (*Mebô*, 70 *a*), dans בר דליה un nom de lieu. Dans le nom du Tanna אבא כהן בר דלייה (que j'ai traduit moi aussi, *Agada der Tannaïten*, II, 548, par « Abba Kohen de Bardala ») דליה, nom propre fréquent dans la Bible, est de même tout simplement le nom du père. Peut-être Bar Delayâ, dont la collection d'enseignements traditionnels est citée par Juda b Pazzi, n'est-il autre qu'Abba Kohen bar Delayâ. Il est, en tout cas, remarquable que, de même qu'ici Yohanan rapporte une halacha tirée du recueil de Bar Delaya, de même Simon b. Lakisch, son collègue, cite deux fois des enseignements halachiques d'Abba Kohen bar Delayâ (j. *Péa*, IV, 2 [18 *a*, en bas] ; b. *Baba Mecia*, 10 *a*). Dans le nom d'Abba Kohen, בר דליה s'est souvent changé en ברדלא, mais la première leçon est la bonne. Il existait, d'ailleurs, une localité appelée Bar Delayâ, ainsi qu'il ressort de j. *Eroubin*, 24 *a*, l. 17 (אנשי בר דליה).

P. 10 (27 *a*, l. 63). Sur לוי סוכיה, en tout cas distinct de Lévi b. Sisi, v. Frankel, *Mebô*, 111 *a*.

P. 34 (29 *c*, l. 15). Pour ר' יוסי בר זמינא (même leçon dans 29 *d*, l. 25) Ratner cite l'ancienne leçon : ר' יוסי בר חנינא. Mais la première est sans doute exacte, car Yosé b. Hanina était un contemporain de Yohanan, tandis qu'il apparaîtrait ici comme rapportant une opinion de lui. Mais il est probable qu'au lieu de זמינא (d'après une leçon : זבינא), il faut lire זבידא. Dans b. *Sanhedrin*, 59 *b*, la leçon correcte du manuscrit de Munich est également ר' יוסי בר זבידא, au lieu de ר' יוסי בר חנינא, leçon des éditions.

P. 37 (29 *d*, l. 18). Sur חבריא v. *Monatsschrift*, XLIII (1899), 348.

P. 40 (30 *a*, l. 11). Pour ר' אבין בשם שמואל, Ratner mentionne une leçon bien accréditée ר' אבין בן שמואל et découvre ainsi la source de l'indication donnée par Abraham Zaccuto dans le *Youhasin* sur un Amora Abin b. Samuel autrement inconnu. Cependant la leçon des éditions est très probablement exacte, car dans d'autres passages du Talmud de Jérusalem Abin rapporte des enseignements de Samuel, l'Amora babylonien (v. *Agada der pal. Amor.*, III, 398, n. 3).

P. 53 (31 *a*, l. 10). Nous savons par d'autres témoignages que Simon b. Lakisch a entretenu des relations personnelles avec Éléazar b. Pedat et a eu des entretiens avec lui (v. *Agada der pal. Amor.*, I, 350, n. 2). L'idée que Simon b. Lakisch ne s'est laissé aller à converser avec aucun Babylonien, pas même avec le rabbin si considéré qu'était Éléazar (b. *Yoma*, 9 *b*), ne doit pas être prise à la lettre. En tout cas, dans b. *Baba Kamma*, 100 *a*, ר' אלעזר est la leçon exacte.

P. 68 (31 *d*, l. 42). Pour רבי יוחנן Ratner cite une ancienne leçon ר' יונה et écarte ainsi l'impossibilité qu'il y aurait à ce que Yohanan rapportât un enseignement au nom de Zeira. Ma correction ר' זעירא בשם ר' יוחנן (*Ag. d. pal. Am.*, III, 10, n. 1) devient ainsi inutile.

P. 83 (32 *d*, l. 20). Dans אביי דרב ספרא Frankel (*Mebô*, 119 *a*) a déjà corrigé אביי en אבוי. La variante אבוי דבר קפרא ne mérite aucune considération.

P. 91 (48 *c*, l. 3 d'en bas). Ratner énumère les autres cas où Yohanan rapporte une question soulevée par la « compagnie », c'est-à-dire les savants réunis à l'académie (אמר רבי יוחנן הבורה היתה מקשה). Il omet de remarquer qu'il faut lire ici היתה, non היה comme dans les autres passages (*Sabbat*, 16 *d*, l. 46 ; *Pesahim*, 32 *c*, l. 17 ; *Yebamot*, 4 *d*, l. 41).

P. 94 (48 *d*, l. 59). La leçon ר' חייא ברוזא, au lieu de ר' חייא בר ווא ne donne pas le droit d'admettre l'existence d'un amora Hiyya Baroza, autrement inconnu. Les mots בר ווא (= בר אבא) peuvent facilement être altérés en בר וזא.

P. 112 (50 *d*, l. 2) : אמר רבי שאול. Ratner trouve ici la source de l'indication d'Abr. Zaccouto touchant un Amora nommé Saül. Il ne figure pas ailleurs. Frankel ne le nomme pas. Peut-être שאול est-il la forme hébraïque du nom si fréquent שילא, contraction de שאילא. Cf. ר' יוחנן בן שאול = ר' יוחנן בן שילא (*Agada der pal. Amor.*, III, 591).

P. 121 (51 *c*, l. 5). Ici Ratner justifie les titres du nom d'un Amora babylonien רב אתי. Il est mentionné dans *Youhasin* et *Séder ha-Dorot* (à l'article רב איתי), mais non par Frankel ; dans les textes il est souvent altéré en אחי ou אסי. C'est le nom biblique Ittaï (II Samuel, xv, 19, etc.). Isaac Halewy (*Dorot Harischonim*, II, 183), avec un manque total de critique, a lu רב אחי et identifié cet Ahaï avec le Tanna Ahaï b. Yosiya. Ratner repousse avec raison cette opinion.

P. 126 (51 *d*, en bas). Comme exemple analogue du cas d'Abahou enseignant une halacha tantôt au nom d'Éléazar, tantôt au nom de Yosé b. Hanina, on pourrait citer b. *Sabbat*, 108 *b* : אמר רבי זירא זימנין אמר לה משמיה דרב מתנא וזימנין אמר לה משמיה דמר עוקבא.

Voici les passages des deux traités étudiés dans ce volume où les variantes de Ratner fournissent des corrections du texte : *Kilayim* : 26 *d*, l. 3 (p. 2); *ib.*, l. 8 (*ib.*); 27 *a*, l. 25 (p. 4) ; *ib.*, l. 66 (p. 10) ; 27 *b*, l. 40 (p. 14) ; *ib.*, l. 44 (*ib.*) ; 27 *c*, l. 70 (p. 16) ; *ib.*, l. 74 (*ib.*); 27 *d*, l. 22 (p. 18) ; 28 *a*, l. 27 (p. 21) ; 29 *b*, l. 61 (p. 33) ; 29 *d*, l. 60 (p. 38); 30 *a*, l. 18 (p. 40); 30 *c*, l. 43 (p. 47); 30 *d*, l. 50 (p. 50) ; 31 *a*, l. 35 (p. 55); 31 *c*, l. 49 (p. 65); 32 *d*, l. 15 (p. 82). — *Maaserot* : 48 *c*, l. 55 (p. 90) ; 49 *c*, l. 64 (p. 103) ;

50 *a*, l. 55 (p. 107); 50 *c*, l. 5 (p. 109); 50 *d*, l. 9 (p. 113); 51 *c*, l. 6 (p. 122).

Dans les passages suivants des lacunes du texte sont complétées par les variantes : *Kilayim*, 27 *a*, l. 51 (p. 7); 27 *b*, l. 4 (p. 12); 27 *d*, l. 15 (p. 17); 28 *b*, l. 16 (p. 23); 29 *d*, l. 76 (p. 39); 30 *b*, l. 22 (p. 46); 30 *d*, l. 52 (p. 51); 31 *b*, l. 70 (p. 61); 31 *a*, l. 72 (p. 67); 32 *d*, l. 16 (p. 82). — *Maaserot*, 48 *d*, l. 69 (p. 95); 49 *a*, l. 73 (p. 99); 49 *c*, l. 60 (p. 103); 50 *c*, l. 51 (p. 115); 51 *c*, l. 10 (p. 123); *ib.*, l. 75 (p. 124).

Je tiens encore à faire particulièrement ressortir que Ratner prête la même attention au texte de la Mischna qu'à celui du Yerouschalmi, de sorte que sa collection de variantes fournit des détails importants pour la critique et l'intelligence du texte de la Mischna sur les traités qu'il étudie. — Je renvoie encore au paragraphe de la p. 88 (sur *Kilayim*, IX, 10), complété par l'Appendice, pp. 132-134, sur les halachot qui manquent dans le Yerouschalmi de *Kilayim*.

Çà et là Ratner se permet de petites corrections, sans être soutenu par des variantes. Par exemple : *Kilayim*, 28 *c*, l. 35 : בגרמיסין pour בגו מסין (p. 26); *Maaserot*, 51 *a*, l. 11 : אי זהו היסב pour אין הוא היסב (p. 118). Il convient de prendre en considération l'hypothèse, appuyée par de bons témoins, d'après laquelle il faudrait lire, dans *Kilayim*, 31 *d*, l. 53, au lieu de פשתן של ים : פשתן שלים ou פשתן שלם, שלם (ou כפר שלם) désignant le lieu d'origine de cette espèce de lin.

Contre Dalman (*Grammatik des jüd.-pal. Aram.*, 2e éd., p. 19), Ratner défend la correction du texte du Yerouschalmi de l'édition de Constantinople (p. 21), et soutient, toujours contre Dalman, le peu de valeur de celle de Salomon Sirillo (*ib.*, et p. 130).

Sur la Mischna de *Maaserot*, v, 7, Ratner cite le dictionnaire de Salomon ibn Parhon (p. 127). Mais la remarque de ce dernier est tirée d'Aboulwalid Ibn Djanâh (v. son *Dictionnaire*, article חכרר).

Budapest.

W. Bacher.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LIII, p. 115-116.

P. 115, l. 1, au lieu de יש חוכ, lire ישחרוך ;
— 3, — כבודו — כבודָך ;
— 4, — קרוב, ou קוום, ou קולם (cf. Ps., XIX, 5) ;
— » — סוד תורהים, lire וסוד מראים (?) ;
— 9, — יהם, — יחד ;
— 13, — תכם, — תכס ;
— » — בקצותיו, — בקנאותיו (cf. Isaïe, XXVI, 11) ;
— 17, — ותקוה, — וְהִקָוֶה ;
— 19, — למעשה, — למעשהו ;
— 21, — אלהים, — אלים.

P. 116, l. 4, — יושר, — אשר ; cette ligne est très altérée ;
— », — הפשיא, — חפשי ;
— 11, — ונשורר, — תשורר ;
— », — אליו, — לאל ;
— », — יושר, — אשר ;
— 12, — קדושי, — קדשי ;
— 15, — אל יושר, — אשר ;
— », — רני, — דבר ;
— 16, — ואד כעץ, — ואך נוצץ ;
— 17, — המין, — המון ;
— 19, — נבראת, — נבראה ;
— », — יזעף, — יישף ;
— 23, — רות, — ואת ;
— 25, — כינה, — קינה ;
— », — בגבנונים, — בגבנוני ;
— », — פנה אותו, — סנה אתו (?)
— », — כר, — הר. — *N. Porgès.*

T. LII, p. 272 et suiv. — Je dois une explication à M. Ginsburger, qui a bien voulu soumettre mon travail sur les cimetières israélites situés à la Porte Chambière à une critique spéciale.

Il y relève quelques omissions quant à la partie historique, où aucune mention n'est faite du cimetière des Juifs du moyen âge, situé, suivant un

document cité par Bégin, aux environs de l'Esplanade, dans l'emplacement de l'ancienne citadelle.

Mais M. Ginsburger n'a pas pris garde que le sujet de mon travail est intitulé : « Les anciens cimetières israélites situés à la Porte Chambière. »

Je voulais donner en quelques traits rapides l'histoire des cimetières situés à la Porte Chambière ; je n'avais donc pas de recherches à faire sur un cimetière situé à l'Esplanade.

De plus, les documents qui ont permis à M. Ginsburger de compléter quelque peu mes indications, ne pouvaient guère être utilisés par moi, puisque, les ayant sus en sa possession, j'ai demandé en vain à en prendre connaissance.

Quant aux rectifications du texte des inscriptions, je dois faire remarquer que j'ai voulu tout simplement reproduire les inscriptions telles qu'elles se trouvent sur les pierres tumulaires sans aucune modification de ma part, de même que pour les notes du mémorial, je voulais les copier textuellement, mon ouvrage ne devant pas être une étude philologique. Des conjectures du genre de celle qui veut changer רומנא en רומבאך (Rombach), m'auraient paru trop hardies, par l'unique raison qu'à cette époque il n'est guère probable que des Juifs se trouvaient dans cette localité. Autrement, si j'avais voulu changer quoi que ce soit, tout en admettant que le sculpteur a commis plus d'une erreur, j'aurais lu au lieu de רומבאך, comme M. Ginsburger propose, רומבא, ce qui ne diffère pas beaucoup de רומנא (prendre un נ pour un ב est une erreur qui arrive souvent au lapicide), d'autant plus que la ville industrielle dans la vallée de l'Orne, près de Metz, Rombach, s'appelait Rombas jusqu'en 1869. — *N. Netter.*

Ibid., p. 282 et suiv. — Le village après פערלי (n° 4) est peut-être Fleury (arr. de Metz). — Au lieu de Poug (n° 54) lire Foug. — M. M. Ginsburger me communique les rectifications suivantes : 2. Il faut lire Gumpel Moch (le texte porte מצח et מאַך). — 32. Laudau au lieu de Laudi. — 70. Moutzich est Moutzig, non Moutiers. — 72. Lire הוזער (Hauser) pour הודער. — 90. גרילכרלאנד est sans doute Jülicherland. — 135. Lire Hirsingen, canton d'Altkirch, au lieu de Harsingen. — 137. Engelheim est Ingelnheim, dans le Palatinat. — 157. Il faut sans doute lire : סארלוי, Sarrelouis. — *Mayer Lambert.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND.

Bacher (W.). Les Juifs de Perse au xviie et au xviiie siècle (*fin*) 85
Buechler (A.). La Kedouscha du « Yocêr » chez les Gueonim..... 220
Darmesteter (Arsène). Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible. 161
Eppenstein (S.). Fragment d'un commentaire anonyme du Cantique des Cantiques, tiré d'un ms. de la Bibliothèque de l'Université de Turin 242
Gutesmann (S.). Sur le calendrier en usage chez les Israélites au ve siècle avant notre ère..... 194
Hatzfeld (J.). Une ambassade juive à Pergame 1
Krauss (S.). La défense d'élever du menu bétail en Palestine et questions connexes..... 14
Lévi (Israël). I. Le prosélytisme juif (*suite*)..... 56
II. Les deux alphabets de Ben Sira 62
III. Fragments de rituels de prières provenant de la Gueniza du Caire..... 231
Lévy (Isidore). Moïse en Éthiopie 201
Miret y Sans (Joachim). Le massacre des Juifs de Montclus en 1320 (épisode de l'entrée des Pastoureaux dans l'Aragon) 255
Rosenberg (H.). Un fragment de Mischna au British Museum..... 212
Wellesz (J.). Hayyim B. Isaac Or Zaroua 67

NOTES ET MÉLANGES.

Bauer (Jules). Cinq lettres des Consuls d'Avignon..... 272
Heller (B.). Encore un mot sur la légende des Sept Dormants..... 111
Liber (M.). Un mot sur les Consultations de Hayyim Or Zaroua 267
Schwab (Moïse). Un hymne inédit..... 114
Weill (Julien). I. Un projet de traduction du Talmud au xviie siècle. 117
II. Un Juif brûlé à Metz pour profanation d'hostie 270

BIBLIOGRAPHIE.

Bacher (W.). ספר אהבת ציון וירושלים. Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten. Traktate Kilajim und Maaseroth, par B. Ratner..... 277

Blau (Ludwig). Katalog der hebräischen Handschriften und Bücher in der Bibliothek des Professors Dr David Kaufmann, beschrieben von Dr Max Weisz 156
Lévi (Israël). I Revue bibliographique, 2e semestre 1905 et année 1906. 120
II. Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften, I. Abteilung : Bibliographie der *hebräischen* Schriften, par Moritz Steinschneider 159

Additions et rectifications 281

Table des matières 283

ACTES ET CONFÉRENCES

Assemblée générale du 23 mars 1907 XXIX
Allocution de M. Lucien Lazard, président XXIX
Rapport de M. Édouard de Goldschmidt, trésorier XXXIII
Rapport de M. Julien Weill sur les publications de la Société pendant l'année 1906 XXXVI
Procès-verbaux des séances du Conseil XXVI
Dreyfus (Robert). Alexandre Weill ou le Prophète du Faubourg Saint-Honoré (conférence) XLVI
Levaillant (I.). La Genèse de l'Antisémitisme sous la troisième République (conférence) LXXVI
Monod (Gabriel). Michelet et les Juifs (conférence) 1

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

MICHELET ET LES JUIFS

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES LE 13 JANVIER 1907

PAR M. GABRIEL MONOD

Membre de l'Institut.

De tous les peuples, il n'en est aucun dont la destinée soulève des problèmes plus graves, plus attachants et plus difficiles à résoudre que le peuple juif. Un livre unique raconte toute son ancienne histoire, et aucun des documents qui composent ce livre ne se présente à nous avec un caractère solide de certitude historique, car il est impossible de fixer ni leur date ni leurs auteurs. Et ce n'est rien encore que l'incertitude qui enveloppe cette immense légende d'Israël ; les difficultés qu'elle offre à notre étude et à notre critique sont infiniment accrues par la place exceptionnelle que ce livre a prise dans l'histoire de la pensée humaine. Au caractère poétique et symbolique qui s'attache à toutes les traditions primitives des peuples est venu s'ajouter le caractère sacré que lui ont attribué les chrétiens comme les Juifs, et les commentaires infinis dont chaque ligne de ce texte sacré a été surchargée. Toute une végétation de symboles nouveaux s'est ajoutée aux symboles primitifs qui s'y trouvaient spontanément contenus, par toutes les interprétations mystiques, théologiques, anagogiques qui en ont été données. Rien n'est plus malaisé, même à l'esprit le plus libre, de se dégager de tout le travail fait sur le texte biblique par l'imagination, la sensibilité, la science de tant de générations qui en ont vécu et l'ont

interrogé avec une passion anxieuse : rien n'est plus malaisé que de retrouver le sens réel sous les idées et les sentiments attachés par les siècles à chacun de ses versets.

Le sens de l'histoire juive n'est pas moins difficile à déchiffrer que le sens de la Bible juive. Ce petit peuple, cette petite tribu, séquestrée du reste du monde entre une mer inhospitalière, des montagnes arides et des déserts, a joué dans l'histoire religieuse un rôle aussi prodigieux que la Grèce dans l'histoire de l'art et de la philosophie, Rome dans l'histoire du droit et de la politique. — Les Juifs, concentrés sur eux-mêmes et qui, de tout temps, ont été hostiles à toute propagande, qui ont paru vouloir garder, pour eux seuls, un Dieu unique qui était pourtant le seul vrai Dieu de l'Univers, ont donné naissance à deux religions qui ont eu par-dessus toutes les autres le génie de la propagande et de la conquête. Et ce n'est pas seulement par ses deux enfants, l'Islamisme et le Christianisme, que le Judaïsme a joué dans l'histoire universelle un rôle capital, c'est par lui-même aussi, quand les Juifs, dispersés sur toutes les rives de la Méditerranée, ont mêlé leur sort à celui de toutes les nations, mais en gardant, intangibles, indestructibles, leur individualité, leurs traditions, leurs coutumes et leurs idées Malgré la pauvreté, les mépris, les haines, les persécutions, ils ont exercé une action absolument disproportionnée à leur nombre dans la vie économique, intellectuelle et morale des nations. Quels que soient les sentiments qu'on éprouve pour eux, on a beaucoup de peine à regarder ce peuple paradoxal, ce peuple du miracle et de la promesse, des mêmes yeux qu'on regarde les autres peuples, à le juger à la même mesure. On a beau faire, on a une peine extrême, si pénétré qu'on soit du rationalisme du XVIIIe siècle et de la critique du XIXe, à ne pas lui attribuer une place centrale dans l'histoire, comme le faisait Bossuet. On peut étudier un événement de l'histoire grecque ou de l'histoire de France en lui-même et dans ses seuls rapports avec l histoire de la France ou de la Grèce ; mais dès qu'on touche à l'histoire des Juifs, de ce peuple qui a toujours vécu à part de tous les autres, on remue, qu'on le veuille ou non, des problèmes d'histoire générale, les problèmes les plus importants de l'histoire universelle et de la philosophie de l'histoire.

I

Parmi les grands historiens français du XIXe siècle, Jules Michelet est le seul qui, d'un bout à l'autre de sa carrière et de son œuvre, ait toujours eu présentes à sa pensée l'histoire universelle et la philosophie de l'histoire. Dès 1823 il rêve d'écrire une métaphysique et une logique de l'histoire. En 1824 il trouve, et en 1827 il montre dans la *Scienza nuova* de Vico, les principes et la méthode de l'histoire, considérée comme la résurrection intégrale de la vie des peuples, et en même temps, en 1827, il entreprend un enseignement simultané de la philosophie et de l'histoire qu'il pose comme les deux faces d'un même tout, l'étude de l'homme envisagée à la fois dans la psychologie de l'individu et dans la psychologie collective des peuples. En 1830, il publie son *Introduction à l'histoire universelle*, et tous ses ouvrages désormais ne seront que des fragments d'une histoire universelle ou plutôt encore d'une philosophie religieuse et morale de l'humanité et de la nature.

Ces préoccupations philosophiques, religieuses et morales apportées à l'étude de l'histoire universelle devaient tout naturellement amener Michelet à scruter les problèmes de l'histoire juive et de la doctrine des Juifs. Sa sensibilité et son imagination ne pouvaient pas ne pas être émues par le contraste de cette histoire si sauvage, si cruelle d'Israël et des hautes doctrines morales qu'Israël a léguées à l'humanité, et aussi par l'horreur du long martyre du peuple juif à travers tout le moyen âge et les temps modernes, persécuté sans trêve pour le seul crime de vouloir rester lui-même. La nature de son imagination, de son style, n'offrait-elle pas d'ailleurs quelque parenté avec l'imagination et le style des prophètes? N'était-il pas un visionnaire qui voyait d'un seul regard le passé et l'avenir, et qui exprimait ses visions dans un style où la précision pittoresque de l'image s'allie au vague grandiose de la pensée ? Hanté comme les prophètes par les idées de la mort et de l'éternité, de la majesté divine et de la misère humaine, par l'horreur des malheurs présents et par la splendeur d'un avenir inconnu, n'était-il pas un Ézéchiel

qui soufflait sur les ossements desséchés pour leur rendre la chair et la vie ? Les souvenirs bibliques abondent dans ses livres et dans son journal intime ; les citations du Vieux Testament reviennent sans cesse sous sa plume ; dans ses heures de détresse, s'il se compare parfois à Philoctète, il se compare aussi à Élie au désert et à Job sur son fumier. Enfin, n'y avait-il pas dans son caractère même quelque ressemblance avec le caractère du peuple juif ? Malheureux, pauvre, persécuté dans son enfance, il avait triomphé de tous les obstacles à force de volonté héroïque, en conservant inviolable le sanctuaire de sa personnalité, en restant impénétrable aux influences extérieures. Il avait gardé de ses souffrances une amertume inguérissable, mais aussi une capacité infinie de compatir aux maux d'autrui. Comme chez le peuple juif, on trouvait chez lui, à côté de l'ardente sensualité du Cantique des Cantiques, l'idéalisme des prophètes, un esprit singulier d'ordre, de prévoyance et d'économie lucrative uni à une charité sans bornes, un orgueil intraitable associé à une simplicité foncièrement démocratique. J'ajouterai que les deux sentiments fondamentaux qui ont donné aux Juifs leur force de résistance à travers les siècles : le sentiment national, qui ne faisait qu'un pour eux avec le sentiment religieux, et le culte de la famille, ont été aussi le fond de la doctrine que Michelet s'est cru appelé à enseigner à la démocratie française : « J'ai voulu, écrivait-il, enseigner la patrie comme dogme et principe, et prendre le foyer familial pour pierre angulaire de la Cité. »

II

Michelet n'avait pas reçu dans son enfance d'instruction religieuse. C'est à l'âge de vingt ans seulement qu'il se mit à lire la Bible. Elle fut bien vite un de ses livres de chevet. On voit, par la liste de ses lectures, qu'il en fit sa lecture assidue pendant l'année 1820. Dans le texte original de son journal, que Mme Michelet n'a malheureusement pas conservé, on lisait presque à chaque jour : « Lu la Bible, fait des mathématiques », et il ajoutait des

remarques qui témoignent de sa surprenante pénétration d'esprit. Le 11 juillet il écrit : « Saint Paul, que je lis en ce moment, me semble le fondateur de l'Église, telle que nous l'avons aujourd'hui. Celle du Christ est infiniment supérieure. » C'est déjà le point de vue de Baur. Pendant ses vacances, consacrées presque entièrement à l'étude du Vieux Testament, faite la plume à la main, il note à la date du 2 septembre : « L'algèbre, l'anglais, la Bible m'occupent si fort que la chaîne de mes propres idées semble interrompue. J'ai eu bien de la peine à mener jusqu'au bout l'histoire sanglante des rois. Ce Dieu de colère est un véritable minotaure... Les Juifs font horreur dans ces guerres d'extermination ; mais le caractère national est très fort... On croirait tous ces livres écrits de la même main. Peut-être une législation si forte imprimait un caractère d'uniformité à tous les esprits. » Observation faite pour plaire aux critiques qui voient dans le Vieux Testament tout entier un recueil pseudépigraphique rédigé à une même date, après la captivité, par des scribes sacrés.

Quand Michelet se mit à enseigner l'histoire ancienne à l'École préparatoire, de 1827 à 1830, il était tout imprégné des idées de Vico. Il ne voyait dans l'histoire primitive des peuples, comme Vico dans celle de Rome, qu'une création poétique où le génie collectif de chaque peuple a gravé une histoire idéale et symbolique plus instructive, plus révélatrice de leur vraie nature que les faits de l'histoire réelle. On comprend sans peine avec quel enthousiasme ingénieux Michelet, dégagé comme il l'a toujours été de toute croyance au surnaturel, a transformé toute l'histoire juive primitive en symboles. Il y a trouvé une sorte de révélation naturelle sur les premiers âges de la civilisation et la formation des idées morales. Les atrocités mêmes de l'histoire juive lui parurent alors la conséquence nécessaire de la jeunesse d'un peuple qui devait se conserver pur du contact de l'étranger.

Voici le début d'une leçon sur les Juifs, professée à l'École Normale en 1828. Ce morceau inédit mérite d'être connu [1].

1. Ce morceau nous a été conservé uniquement par une rédaction d'elève. Mais Michelet parlait lentement, nettement, et les notes d'élèves représentent presque textuellement son cours.

La Judée est la fleur de l'Asie et son dernier résultat. La Phénicie est le dernier résultat de l'Asie sous le rapport de l'expansion et de la propagation, la Judée sous le rapport de la concentration. Ce tout petit peuple juif est resserré et comme acculé dans l'angle que forment le désert et la chaîne du Liban ; là, toute l'Asie pèse sur lui, et la concentration arrive là à un degré infini de force et de dureté. Cette tribu, si concentrée en elle-même, doit pourtant être le noyau d'un nouveau monde. On place ordinairement l'histoire des Juifs en tête de l'histoire et on a raison, car ils nous fournissent le seul récit qui ait la prétention de donner une narration vraiment historique des premiers âges du monde. En effet, ils nous ont laissé un récit raisonnable où les fictions gigantesques de l'Asie sont réduites à des proportions beaucoup plus conformes à la raison morale.

Le récit d'Eve et du serpent est une chose qu'on ne peut trop admirer, quand on la compare aux fables purement cosmogoniques, et sans nulle moralité, dans lesquelles le dragon joue un si grand rôle. Cela est beau dans l'Asie comme la Grèce en Europe. La Bible nous montre les premiers hommes réunis en société, comme pasteurs ; et en cela elle est encore conforme au raisonnement. En effet, si on admet que les hommes aient commencé par l'état sauvage (ce qui est probable sans être d'une absolue certitude) il faut croire que la société n'a pas commencé dans la dispersion des chasseurs, mais plutôt dans la communauté de la vie pastorale. De plus, il n'y a pas dans ce livre de solution de continuité, pas de lacunes ; tout cela est arrangé avec beaucoup d'art, en même temps que beaucoup de naïveté. Il est remarquable que cette histoire soit la plus strictement une qui ait jamais été faite ; partout l'idée du peuple juif, celle qui semble avoir absorbé toute sa pensée, est l'idée de l'unité. Chez lui nous trouvons unité d'origine : un seul père, Abraham. Unité de religion : un seul Dieu. Unité de législation : un seul égislateur, Moïse. Unité de direction politique et religieuse : un seul grand prêtre ; cette unité n'est rompue qu'une seule fois, David fait deux grands prêtres. Le symbole matériel de cette unité est le temple ; la cité, pour les Juifs, c'est le Temple. La nation, ce n'est pas la Judée, c'est Jérusalem ; chaque Juif est obligé de visiter Jérusalem une fois par an. Et cette unité va toujours en augmentant. Elle a l'air, au premier coup d'œil, de diminuer : en effet, d'abord un seul homme, puis douze patriarches, puis un grand peuple, puis deux royaumes, puis la dispersion. Mais ce n'est qu'une apparence. En effet, les Juifs passent de l'état nomade à l'état fédératif, puis à l'état monarchique ; ils se concentrent donc de plus en plus. Ensuite leur unité a l'air de se rompre, mais, en réalité, c'est une concentration plus forte encore ; l'unité se concentre dans Juda, où elle ne peut plus se rompre ; elle se maintient par la persécution et la guerre, jusqu'à ce

que le génie juif ait enfin porté son fruit, qui est le christianisme.

La mission des Juifs est d'établir l'unité dans la multiplicité païenne; le théisme dans le polythéisme. Mais, ce théisme, ne le retrouve-t-on pas dans les religions orientales? Tous ces Dieux de l'Égypte n'étaient-ils pas au fond un seul Dieu? Oui; mais ce seul Dieu, ce n'est qu'un Dieu cosmogonique, un Dieu nature, un Dieu sans moralité, qui contient dans son sein avec la même indifférence toutes les forces de la matière confondues avec celles de l'Esprit. Le Dieu des Juifs est un Dieu moral; il aime, il hait, il se met en colère. Il faut bien se garder de croire que pour cela ce soit un Dieu dégradé. Au contraire, par les passions que lui prête le génie humain, ce Dieu se trouve élevé de l'état de nature à l'état d'homme. Il en est de même de l'Asie à la Grèce. Les dieux nature de l'Orient deviennent des dieux hommes, des dieux Grecs nationaux. Le Dieu des Juifs aussi est un Dieu tout empreint du génie national. Leur Dieu est le Dieu des Armées; c'est un dieu qui ne pardonne pas, un dieu sévère, implacable; il poursuit les enfants pour les fautes de leurs pères jusqu'à la quatrième génération et au delà. Tout cela, c'est un immense progrès. Tout à l'heure nous avions un dieu mobile, croissant avec les débordements d'un fleuve, avec les heures du jour, un dieu qui vivait dans le hideux crocodile, ou dans le bœuf, ou dans toute autre brute. La Judée, par rapport à l'Égypte, est un vrai protestantisme. Chez eux, point de castes; leurs lévites ne sont point une caste, ce n'est plus qu'une tribu; il n'y a plus ni enseignement mystérieux, ni hiéroglyphes. Tout est (non pas sur la place publique, cela ferait penser à l'*Agora* des Grecs), tout est sur le parvis du Temple. Quand les Juifs se réunissent annuellement pour adorer au Temple, ils trouvent la religion ouverte à tous, et si le grand prêtre pénètre une fois par an, pénètre seul, dans le Saint des Saints, pour ouvrir l'Arche, c'est le dernier retentissement du mystère oriental qui expire dans la Judée.

Dans la société, quels progrès! L'hospitalité ordonnée. Les sacrifices humains disparus (on en trouve bien quelques traces, par exemple le vœu de Jephté, mais ce ne sont que des cas très rares et nullement autorisés par la législation de Moïse). Plus de fêtes obscènes, tout à côté de la Phénicie et de l'Égypte. Et ce qu'il y a de plus admirable, la religion stipulant pour la première fois en faveur de l'esclave. L'esclave hébreu est libre après sept ans, l'esclave étranger au bout de cinquante. Cinquante ans, il est vrai, c'est la vie d'un homme, c'est souvent plus. Mais n'est-ce rien que d'avoir reconnu le droit? On connaît aussi l'institution du jubilé. Au bout de cinquante ans, toute terre retourne à son propriétaire, tout esclave est libre. On sent bien que tout cela n'était jamais exécuté; mais c'est reconnaître, au moins en droit, l'égalité imprescriptible du genre humain. Ce n'est pas l'établir en fait, mais enfin c'est déjà un effort vers cet idéal où nous tendons.

Voilà une religion bien belle, bien pure, comment donc l'accorder avec une histoire si sanglante ? L'histoire des Juifs fait horreur. Partout on a du sang jusqu'à la ceinture. Les Juifs prennent des femmes Madianites, vingt-cinq mille sont égorgés ; les Juifs adorent le veau d'or, vingt-trois mille sont égorgés ; les Juifs murmurent, la terre les engloutit. Adoni-Besek a autour de lui soixante-dix rois auxquels il a fait couper les mains et les pieds et qu'il nourrit des miettes de sa table [1]. Saül épargne le roi Agag ; Samuel dénonce à Saül la colère du Seigneur et égorge lui même le prisonnier.

Comment une religion si élevée s'accorde-t-elle avec une histoire si sanglante ? N'oublions pas que de toutes parts la Judée est entourée de nations idolâtres, qu'elle entend par-dessus le Liban les chants voluptueux d'Astarté et les rugissements de Moloch. Comment échapper à tant de dangers, comment conserver pur ce dépôt inestimable de l'Unité ? Elle ne le peut qu'en repoussant avec rigueur, avec dureté, tous ses ennemis. La Judée représente, dans l'histoire, ces vierges du monde antique au caractère sanguinaire et farouche, cette Iphigénie de Tauride qui se préserve de l'approche de tout étranger en l'immolant. La cruauté est partout le caractère d'un monde jeune et vierge. — Cet âge est sans pitié, dit un poète. — Voilà les idées que représentent les Juifs, voyons l'histoire.

D'abord l'idée de la paternité, Abraham. Est-ce le Brama Indien ? Cela importe peu. Dans tous les cas, il ne lui ressemble guère. Cet Abraham est un pasteur. Il est hospitalier comme tout Arabe. Abraham a, mais bien tard, un fils. Ainsi ce n'est pas de la nature que ce fils est né, mais de la promesse de Dieu. Le peuple Juif aussi vient tard dans le monde : sa grandeur est d'avoir été le dernier mot de l'Asie. Avant ce fils de la promesse, Abraham avait eu d'Agar un fils de la nature, un fils de la concupiscence. C'est Ismaël, c'est l'Arabe. Le fils de la promesse, c'est Isaac, c'est le Juif. Merveilleux livre ! L'humanité l'étudie depuis 3,000 ans et elle n'en voit pas encore le fond. Nous ne devons pas nous affliger d'avoir grandi. Cependant comment ne pas regretter tout un monde, tout un système, d'une poésie, d'une raison, d'une sagesse merveilleuses. Il faudrait bien des choses pour nous dédommager de tout cela ; il y a longtemps que nous cherchons en vain.

Après Abraham et Isaac vient Israël, nommé aussi Jacob, ce Jacob

1. Et Adoni-Besek s'enfuit ; mais ils le poursuivirent et, l'ayant pris, ils lui coupèrent les pouces de ses mains et de ses pieds. Alors Adoni-Besek dit : « Soixante-dix rois dont les pouces des pieds et des mains avaient été coupés, ont glané sous ma table. Comme j'ai fait, Dieu m'a ainsi rendu. » Et ayant été amené à Jérusalem, il y mourut. (Juges, I, 6-7.)

qui lutte avec l'Ange, sans être vaincu, qui voit l'échelle qui unit les cieux à la terre. Rien de plus magnifique que cette idée : c'est l'homme grandi par la moralité, devenu par elle fort comme Dieu, savant comme Dieu. Israël est encore préféré à son aîné Esaü, ce n'est pas non plus un successeur selon la chair, c'est encore un fils de la promesse et de la prédilection divine. Les douze fils seront les pères de douze puissantes tribus, et entre ces douze élus, Dieu choisit un élu ; un des plus jeunes parmi les douze. Mais celui-ci doit souffrir longtemps et il ne donnera pas le jour à la race royale. Il ira s'élever par sa sagesse au milieu des nations étrangères ; il les nourrira du pain de sa prévoyance. La féconde Égypte ne vivra que de la sagesse de la stérile Judée. Celui qui faisait le pain mourra ; celui qui faisait le vin ne régnera pas, c'est un pasteur qui sera maître de l'Égypte et qui la fera vivre. Joseph meurt. Suit une longue période de séjours sur la terre étrangère ; le peuple juif n'a rien à lui ; le peuple juif, devenu l'hôte de l'étranger, n'a plus d'histoire. Il n'a plus d'autre bien que la promesse de Dieu. Au bout des temps, de peur qu'il ne s'endorme dans la jouissance des oignons et des viandes de l'Égypte, Dieu suscite une persécution. Il faut qu'il souffre, qu'il travaille, qu'il bâtisse des Pyramides ; qu'il travaille pour les ennemis des Dieux. Alors la promesse lui revient en mémoire, il soupire après son accomplissement. Un homme se trouve parmi le peuple qui les fait sortir d'Égypte et qui les conduit dans le désert. Après les misères de la terre fertile viennent les misères de la terre stérile. Dans le désert, nous voyons ces belles figures de la protection divine, cette colonne de fumée qui les conduit pendant le jour, cette colonne de feu qui les conduit pendant la nuit ; cette manne miraculeuse, ces oiseaux envoyés par Dieu, cette nourriture refusée par la terre, accordée par le ciel. Le peuple murmure contre les épreuves de Dieu, et regrette l'abondance matérielle de l'Égypte. Tout le monde murmure contre Moïse. La sœur du prophète elle-même se déclare contre lui ; son frère, un grand pontife, parle contre lui. Pas un de ceux qui sont sortis d'Égypte ne verra la *terre promise* ; car ils ont regretté la *terre d'Égypte*. Moïse lui-même n'y entrera pas, car lui aussi il a péché. Les enfants seuls pourront y entrer.

Tout cela peut être historique ; mais l'essentiel est le sens moral. Il importe peu que ce soit vrai de la vérité réelle, pourvu que ce soit vrai de la vérité logique. Historiques ou non, tous ces récits sont une admirable philosophie.

La terre promise est une terre de bonheur et de fécondité. Une seule grappe de raisin suffit à la charge de deux hommes. Ceux qui savent ce qu'est la Judée sentiront qu'il ne s'agit ici que de la richesse de la parole divine. Ce n'est pas qu'il n'y ait quelques vallées très fertiles. Mais elles sont en infiniment petit nombre. Ce n'est que par les

travaux les plus rudes, les plus patients qu'on a pu cultiver ces affreux rochers. Les torrents emportent constamment le peu de terre végétale qu'ils contiennent. Au reste, c'est ainsi qu'il en devait être. Dans les temps anciens ceux qui ont la terre n'ont pas le ciel. L'effort des temps modernes est de réconcilier l'un avec l'autre.

Ce peuple aussitôt établi se trouve environné de nations qui le menacent; sept fois esclave, sept fois il est délivré par ses juges. Les juges, dans ces temps éloignés, ce sont des hommes à la fois plus justes et plus braves.

Dans l'*Introduction à l'histoire universelle*, écrite en 1830, Michelet est appelé à parler du peuple juif dans le tableau qu'il fait de la lutte de la liberté humaine contre les fatalités de la nature. Il a résumé, en une page étincelante, ce qu'il avait développé dans la leçon de l'École préparatoire que je viens de citer en partie. Michelet considère le peuple juif comme le représentant de l'unité et aussi de la liberté humaine au milieu du monde asiatique, soumis, sauf la Perse, au fatalisme des forces naturelles. Le Sacerdoce même n'arrive pas à dominer Israël. Les chefs du peuple sont les forts, les héros. Puis « à côté du génie héroïque, le sacerdoce voit la liberté humaine lui susciter un formidable ennemi dans l'ordre même des choses religieuses. Les voyants, les prophètes s'élèvent du peuple, et communiquent avec Dieu sans passer par le Temple. » ... « Pour ce petit monde de l'unité et de l'esprit, un point suffit dans l'espace, entre les montagnes et les déserts. Il n'est placé dans l'Orient que pour le maudire... Il lui suffit de garder dans son tabernacle ce dépôt sans prix de l'unité, que le monde reviendra lui demander à genoux. » A cette époque toute la philosophie de l'histoire juive se résume, pour Michelet, dans l'idée de l'unité divine, que les Juifs ont transmise à l'Occident avec toutes les idées morales qui en découlent.

Michelet avait, comme on le voit, été très frappé par les grandes figures des prophètes, en qui il voyait l'âme même, le génie même d'Israël.

J'en trouve la preuve dans un morceau inédit qui fut écrit vers 1842, au moment où, frappé coup sur coup par la mort de sa femme, puis par celle de Mme Dumesnil, il se comparait à Élie sous le térébinthe, demandant à Dieu de le rappeler à lui :

Dans l'ombre sinistre où vivait le Juif, l'ombre des colosses d'Asie, toujours près de l'écraser, il tâchait d'affermir son cœur, par sa parole même, comme celui qui, marchant la nuit, se parle pour se rassurer.

Et quelle parole? *Demain*. Aujourd'hui, pour les autres, *demain* pour toi. *Demain* ne venait jamais.

De là, pour la foi obstinée, orgueilleuse, qui se *croyait juste et pure*, nécessité absolue d'interpréter ce *demain* ; de répondre par une interprétation patiente, infatigable, à la dure ironie de Dieu : *mon* peuple, le peuple *élu*... Élu pour les supplices.

Pour sentir la situation habituelle du peuple juif, il faut se rappeler ce que c'est, pour l'homme pauvre et déshérité, d'être chez lui l'été, un jour de fête, de voir tout le monde courir au plaisir, la nature même joyeuse. Combien plus, si le pauvre est opprimé, s'il a à craindre d'être saisi par le créancier, enlevé à la famille... Cette situation rappelle imparfaitement celle des Juifs, si faibles, si exposés, si haïs, si haineux... Supérieurs à tous, inférieurs à tous, l'orgueil et la malédiction elle-même ; « mais quand l'univers tuerait l'homme, il serait encore plus noble que ce qui le tue ».

Mettez, au milieu de ce peuple, le génie même du peuple, son génie *anti-sacerdotal* à côté du sacerdoce, l'aigre, l'âpre *voix de la contrée*, ...le hibou du Temple, qui chante la ruine : le *Prophète*. Persécuté par les Juifs, comme les Juifs le sont par le monde : *scié* en deux, *lié*, traîné en Égypte par les Juifs, comme Jérémie, comme traître, tandis que la foule du peuple est liée, traînée à Babylone. ...Mais, que le prophète soit scié en deux, comme l'est Isaïe, qu'il soit lié, traîné comme Israël, cela même est symbolique. Il est prophète, non de sa parole seulement, mais de son corps et de ses supplices.

Josèphe dit que le soin d'enregistrer les choses passées était confié aux grands prêtres et aux *prophètes*. . Sans doute on écrivait au Temple de sèches annales. Mais l'histoire, telle que nous l'avons, si dominée par les prophètes, si passionnée, ne peut avoir été écrite que par les prophètes eux-mêmes, comme semble l'entrevoir Richard Simon.

Le prophète, Nabi, le parleur, la voix de la contrée. Les Grecs ont le mot *prophète* parce qu'ils n'ont pas eu de prophète. Les Hébreux n'ont pas eu le mot, ne distinguant point les temps, le passé et l'avenir.

Le *prophète*, cet homme poursuivi, détesté, ce croquemort des Empires, qui les couche à leur rang dans ce cône infernal qu'a creusé Ezéchiel, a cela d'odieux encore, que, si on le bat, le coup sera prophétique, et si on le tue, sa mort symbolisera la mort d'un royaume. Il faut fuir cet homme-signe, cette vivante menace, ou le faire fuir au désert.

Mais il emporte au désert le passé, *s'il y a un passé*... Lui-même, au fond, *n'en sait rien :* les faits qu'il voit, comme réfléchis, au puits profond de son cœur, *sont-ils advenus* ou *adviendront-ils?*

Il les voit, moins comme faits, que comme droit, comme Dieu les verrait, tous les temps étant finis, au jour du jugement.

Nul temps, tout fait comme présent... Rien de successif. Aussi, rien de plus terrible. La *parole* du prophète, c'est l'objet même, l'*objet présent*. C'est la supériorité, l'infériorité aussi. Il manque à cette formidable antiquité une seule chose : la *dialectique*, la dialectique abstraite des philosophes qui sont venus, la dialectique concrète des grands historiens qui viendront.

En écrivant ces lignes, Michelet certainement se disait, à part lui, qu'il était un prophète de la nouvelle alliance, unissant, à la vision des prophètes anciens, la dialectique des temps nouveaux.

Cette dialectique devait lui faire modifier sensiblement avec les années ses vues sur la philosophie de l'histoire juive. Trente-quatre ans après la publication de l'*Introduction à l'histoire universelle*, Michelet se trouvait amené, en 1864, en écrivant la *Bible de l'Humanité*, à parler de nouveau du Vieux Testament et des Juifs. Pendant ces trente-quatre années la science avait singulièrement marché, et bien des points de vue avaient changé, bien des découvertes avaient été faites. Michelet, qui s'était lié, d'une part avec Renan, de l'autre avec les représentants du protestantisme libéral, particulièrement avec les pasteurs Étienne et Athanase Coquerel, s'était tenu au courant des travaux sur les origines du christianisme et sur la critique sacrée. En même temps, il avait été uni d'une étroite amitié avec Eugène Burnouf, il avait lu ses ouvrages, et aussi tout ce qui avait été traduit des poèmes et des livres sacrés ou philosophiques de l'Inde et de la Perse. Il attribuait le changement qui s'était produit dans ses idées sur les religions de l'Asie aryenne et de l'Asie sémitique à la connaissance plus exacte qu'il avait acquise des unes et des autres. Mais, en réalité, il y avait aussi et surtout une autre cause qui lui avait fait envisager l'histoire et la religion juives à un point de vue tout nouveau. En 1830, le christianisme lui apparaissait, non sans doute comme la vérité religieuse définitive, mais comme la plus haute expression des aspirations religieuses de l'humanité, comme la religion du Dieu pur, « du Dieu de l'âme, qui ouvre à tous, dans la société, dans l'église, l'égalité de l'amour et du sein paternel ». Or ce christianisme libérateur, qui

pouvait et devait mourir sous la forme que lui avait donnée le moyen âge, mais pour renaître sous des formes nouvelles, en harmonie avec l'esprit moderne, était sorti du noyau solide de la religion juive.

Une crise philosophique et religieuse s'était produite en Michelet de 1840 à 1845, crise de pensée sans doute, mais crise surtout de sentiment, provoquée par les deuils qui attristèrent et déracinèrent sa vie, et par les luttes entreprises au Collège de France contre l'ultramontanisme. L'hostilité de Michelet contre le catholicisme et le christianisme s'accentua de plus en plus et, en passant subitement de l'étude du moyen âge à celle de la Révolution française, l'opposition entre le credo du moyen âge et le credo du monde moderne se présenta à lui comme l'opposition de la grâce tyrannique arbitraire de Dieu et de la volonté libre de l'homme. Dès lors, par une de ces volte-face auxquelles les esprits inductifs et généralisateurs ne sont que trop exposés, et qui doivent nous mettre en garde contre les généralisations précipitées qu'une analyse exacte et complète n'a pas préparées, Michelet vit changer à ses yeux toute la face de l'histoire religieuse de l'antiquité. Il était aisé, et juste d'ailleurs, de retrouver l'origine de l'idée de la grâce dans le Jéhovah des Juifs, qui choisit à son gré ses élus, qui favorise Jacob et rejette Esaü, et qui manifeste son amour à son peuple d'élection par les tribulations qu'il lui impose, tout en l'enchantant du rêve messianique, autre manifestation de sa volonté arbitraire. En 1828, l'idée de l'élection de l'homme par Dieu apparaissait à Michelet comme la libération de l'homme des fatalités de la nature ; en 1864, l'élection, la grâce lui apparaît comme l'asservissement de la liberté humaine à l'arbitraire divin, à une forme spiritualisée du fatalisme oriental.

Toute la conception de l'évolution historique se trouve désormais changée pour lui. Tandis qu'en 1830 le monde moderne était, à ses yeux, fils de la religion juive et chrétienne, de la raison grecque, du droit romain et de la science, alors que la Haute Asie ne représentait guère que les fatalités de la nature, en 1864, il voit un torrent de lumière, le fleuve du Droit et de la Raison descendre de l'Inde à travers la Perse, la Grèce et Rome vers l'Italie de la

Renaissance et la France de la Révolution, alors que les Égyptiens, les Syriens, les Juifs sont les peuples du crépuscule, de la nuit et du clair obscur. C'est d'eux que sort le christianisme, religion de la femme et du prêtre, qui ouvre l'Empire aux barbares, et produit l'écrasement du moyen âge.

Le ve chapitre de la deuxième partie de la *Bible de l'Humanité* développe à peu près exclusivement ce point de vue, le rôle qu'a joué le peuple juif dans la formation du dogme de la grâce, par l'idée de l'élection divine.

« Dieu choisit de préférence, au sein du peuple choisi, pour manifester sa gloire, le faible plus que le fort, le cadet contre l'aîné, Joseph contre Juda, Jacob contre Esaü, David contre Goliath. Il aime pour la même raison, il s'est choisi, approprié, un petit peuple, seul élu. Le genre humain est rejeté. Il faut suivre la conséquence ultérieure de ce principe. Dieu aime et choisit volontiers le plus petit en mérite, qui vaut peu, ne veut, ne fait rien. Il dit, il répète sans cesse que le peuple élu est indigne. Il choisit l'oisif Abel contre le travailleur Caïn. Et voici qui est plus fort. Celui qui non seulement n'a point mérité et a outragé la loi de Dieu... sera justement celui qui glorifiera le plus la libre puissance de Dieu. Plus que le juste, il est élu, Jacob, qui fraude son frère, trompe son père. Lévi, maudit de Jacob pour trahison et meurtre, est le père de la tribu sainte. Juda, qui vendit Joseph, est le chef du peuple et lui donne son nom. »

L'explication de cette conception, pour Michelet, se trouve dans la condition même des Juifs, toujours vaincus, persécutés, asservis. Ils ont vécu captifs et ont eu des idées d'esclaves révoltés qui espèrent voir venir le salut d'en haut, d'un Dieu vengeur, exterminateur. La gloire des Juifs, dit Michelet, fut d'avoir, seuls entre les peuples, donné une voix au soupir de l'esclave, et aussi, d'avoir trouvé dans leur Jéhovah farouche une protection contre les cultes énervants et voluptueux, les divinités de mort des peuples voisins. « Le Dieu invisible et jaloux, qui haïssait tous les autres, resta l'âme de pureté orgueilleuse qui soutint, sauva son peuple, lui donna son unité. »

Ainsi Michelet, par un détour, revenait en partie à ses idées de 1828 et 1830, en gardait une des vues essentielles. Il restait aussi

l'admirateur, le fidèle des prophètes, vrais bienfaiteurs du genre humain, qui épurent l'idée de Dieu, surtout Jérémie et Ezéchiel, qui eurent le mérite de concevoir l'idée d'une justice divine dégagée de tout arbitraire, s'appliquant à tous les hommes et les traitant d'après leurs propres mérites.

Entraîné par ces changements dans son point de vue d'ensemble, Michelet, sans s'inquiéter de se contredire, ajoute à son tableau de l'histoire des anciens Juifs des traits particuliers très différents de ceux qu'il avait fait ressortir autrefois. Autrefois il montrait le peuple juif concentré en lui-même, isolé, périssant par l'isolement et la concentration ; maintenant il montre que le Juif n'a pas vécu uniquement enfermé dans sa propre race ; il s'est constamment recruté dans les peuplades voisines, parmi les pauvres et les fugitifs qui venaient demander asile. Il n'est plus un agriculteur, mais un berger spéculateur qui fait commerce de troupeaux et restera toujours un nomade. Enfin la Bible, dont jadis Michelet admirait surtout la haute philosophie morale, lui apparaît, malgré sa beauté grave et sobre, comme partout fortement marquée de ce très grand esprit d'affaires, d'habileté, d'expérience qui devint celui des Juifs, et qui prit pour héros David, fier, vaillant, impur, rusé politique. Enfin, la Bible juive et l'histoire juive frappent Michelet par une impression de sécheresse et de stérilité profonde [1].

Sans doute il ne serait pas impossible de concilier les idées de Michelet de 1828 et 1830 avec celles de 1864, de faire remarquer que sur l'importance de l'idée d'unité pour Israël, sur les prophètes, sur les liens du judaïsme et du christianisme, sur les côtés touchants de l'histoire juive malgré ses atrocités, il n'a pas varié ; que la contradiction qui nous frappe vient surtout de ce que chacun des tableaux est partiel et partial, que tandis qu'autrefois il insistait

1. Dans une de ses leçons de l'École normale, en 1834, Michelet disait : « Pour durer, il faut, tout en portant le costume de son temps, avoir quelque chose de plus fort que le costume. Ainsi l'Iliade, ainsi Shakespeare, ainsi la Bible, où le contenu est parfois si fort qu'il emporte le contenant. Dans la Bible, la forme judaïque pourrait souvent ne pas plaire ; mais il y a dans ce livre une manne si substantielle, quelque chose de si suave, de si fort, de si passionné, que le contenant même nous devient cher à cause du contenu, à cause du fond. Et elle est de nature à effrayer, cette enveloppe. »

sur la beauté philosophique et morale de la Bible, abstraction faite de la vérité de ses récits, en 1864 il insiste sur la conception juive du caractère arbitraire de la Providence, et du caractère intolérant et haineux de la Divinité. Mais on aura beau faire : le ton de 1864 diffère de celui de 1828 ; au lieu de l'enthousiasme sympathique, il y a une sévérité hostile, et cette sévérité ne vient pas d'une animosité de Michelet contre les Juifs, mais de son animosité contre le christianisme. Nous touchons là l'écueil que les historiens généralisateurs évitent bien difficilement. Un simple changement d'angle et de point de vue fait varier les proportions et les couleurs de tous les événements, et peut modifier de fond en comble la scène de l'histoire.

III

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des idées de Michelet sur l'ancienne histoire d'Israël et son rôle dans l'évolution religieuse de l'humanité. Il nous reste à voir comment il a apprécié le rôle des Juifs parmi les nations, depuis la dispersion. La puissante imagination de Michelet, sa sensibilité toujours en éveil devaient être particulièrement émues par la destinée de ce petit peuple si exceptionnel, exceptionnel par ses qualités comme par ses défauts, par ses revers comme par ses succès. Nous allons voir Michelet, par ce don de sympathie qui était le fond même de son génie, qui en était la force et le danger, ressusciter et faire revivre en lui et les sentiments des Juifs et ceux que les Juifs ont inspirés.

Dès le début de son *Histoire de France* il les rencontre et les juge avec une froide impartialité. Il note ici simplement ce qu'a été leur situation au debut de l'ère chrétienne. « Rester original, se préserver de l'influence étrangère, repousser les idées des autres, c'est demeurer incomplet et faible. Voilà ce qui fait tout à la fois la grandeur et la faiblesse du peuple juif. Il n'a eu qu'une idée, l'a donnée aux nations, mais n'a presque rien reçu d'elles ; il est toujours resté lui, fort et borné, indestructible et humilié, ennemi du genre humain et son esclave éternel. Malheur à l'individualité obstinée

qui veut être à soi seul, et refuse d'entrer dans la communauté du monde ! »

Quand Michelet, au chapitre III du IIIe volume de son Histoire, traite de l'importance prise au XIVe siècle par les institutions financières, par les impôts, le commerce et en particulier le commerce de l'or, il rencontre les Juifs : et avec sa capacité extraordinaire de penser et de sentir avec les hommes dont il raconte l'histoire, il parle des Juifs comme aurait pu le faire un contemporain de Philippe le Bel :

« Au moyen âge, celui qui sait où est l'or, le véritable alchimiste, le vrai sorcier, c'est le Juif. Le Juif, l'homme immonde, l'homme qui ne peut toucher denrée ni femme qu'on ne les brûle, l'homme d'outrages, sur lequel tout le monde crache, c'est à lui qu'il faut s'adresser. Sale et prolifique nation, qui par-dessus toutes les autres eut la force multipliante, la force qui engendre, qui féconde à volonté les brebis de Jacob ou les sequins de Shylock. Pendant tout le moyen âge, persécutés, chassés, rappelés, ils ont fait l'indispensable intermédiaire entre le fisc et la victime du fisc, entre l'agent et les patients, pompant l'or d'en bas, et le rendant au roi par en haut avec laide grimace. Mais il leur en restait toujours quelque chose... Patients, indestructibles, ils ont vaincu par la durée. Ils ont résolu le problème de volatiliser la richesse ; affranchis par la lettre de change, ils sont libres, ils sont maîtres. De soufflets en soufflets, les voilà au trône du monde. »

On pourrait croire, en lisant ces lignes, qui ont peut-être inspiré à son secrétaire Toussenel l'idée du livre : *Les Juifs, rois de l'Époque*, paru en 1844, que Michelet aurait laissé accès dans son esprit à ces préjugés légués par le moyen âge à l'âge moderne, par le fanatisme religieux à la libre pensée, et qui ont donné naissance à la funeste maladie morale de l'anti-sémitisme. Il n'en était rien. Michelet cherchait à comprendre les sentiments que les Juifs avaient inspirés et les raisons de leurs malheurs et de leur relèvement. Il se faisait l'écho pittoresque des animosités de la collectivité chrétienne contre les Juifs. Mais il n'est pas injuste dans son cœur. Il stigmatise chez les scolastiques tout aussi bien que chez les talmudistes cette subtilité aride qu'il appelle l'*Enfance de la décrépitude*, et, en

note au passage que je viens de citer, il fait remarquer les vertus des Juifs et observe, avec complaisance, que les hommes qui font à cette heure (1839) le plus d'honneur à l'Allemagne sont des Juifs convertis. Il pense à Meyerbeer, Gans, Neander, Heine, Bœrne, Mendelssohn, et aussi à Mlle Rachel, dont il faisait en 1841, après une représentation de *Polyeucte*, ce portrait naïvement admiratif : « Elle a les yeux petits, les traits petits, quelque chose de juif, sinon de la dureté juive, au moins de durement marqué, soit par le malheur de la race, soit par les misères de ses premières années. Au reste l'élément juif va partout se christianisant. « Elle a trop de vertus pour n'être pas chrétienne. » J'ai été fort touché de cette personne si *noble* et si *peuple*, dont la pâleur et l'amaigrissement sans remède disent assez ce que fut sa triste enfance. Élevée dans le ruisseau, chanteuse dans un café, envoyée à Paris par un Saint-Simonien, et, avec cela, si digne, si au niveau, au-dessus de la haute société, des esprits les plus cultivés, au-dessus d'eux surtout par la dignité de sa conduite ! » Quelle candeur chez cet homme de génie, pourtant si clairvoyant !

Dans son voyage d'Allemagne de 1842, Michelet parle avec une sympathie émue de deux membres éminents de la communauté israélite de Strasbourg, Louis et Achille Ratisbonne. A Francfort il trace un portrait inoubliable du chef de la famille Rothschild, Anselme Rothschild. Il le trouve dans un pavillon qui domine trois rues comme la maison de Jacques Cœur, les pieds sur un banc de bois blanc. « Cette maison grouille d'hommes, d'écus ; et nul embarras : précision, simplicité de moyens. Sombre médiateur des nations, qui parle la langue commune à toutes : l'or, et les force par là à s'entendre entre elles, mieux qu'elles ne s'entendraient elles-mêmes. Dans la face et les yeux, un peu de la mobilité du singe, mais cette mobilité n'est rien qu'activité : rien sans but, passion âpre évidemment. Pour l'argent ? Je n'en sais rien, mais certainement pour l'*action*. A la longue, l'habitude d'aller à un but est plus forte que le but même.

« M. Rothschild sait l'Europe prince par prince, et la bourse courtier par courtier. Il a leur compte à tous dans la tête ; il le leur dit sans consulter ses livres, — le compte des courtiers et celui des rois...

« La vieille mère, qui a quatre-vingt-treize ans, occupe toujours, dans la rue des Juifs, la noire maison où ils ont commencé leur fortune. C'est une belle superstition chez les Juifs, que le père, la mère, restant assis au foyer primitif, portent bonheur à la famille ; tout serait perdu, s'ils changeaient. Au cimetière des Juifs, il est impossible de distinguer les Rothschild ; à chacun une pierre, rien de plus. »

Dans *La Bible de l'Humanité*, Michelet, dans une note où il regrette d'avoir prononcé des paroles si sévères sur l'histoire d'Israël, a donné toute sa pensée sur la question juive contemporaine. D'un côté, il rappelle à quelle servitude humiliée les Juifs ont été soumis pendant des siècles : « Le Juif, par toute la terre, a été le meilleur esclave, l'appui de ses tyrans même. Pourquoi ? Plus qu'aucun homme il eut la liberté secrète et le sentiment religieux qui fait porter légèrement la servitude et l'outrage ; de plus, l'industrieux esprit qui exploite le tyran et fait de l'esclavage le champ de la spéculation. » Mais en même temps il résume avec une admirable énergie son jugement d'ensemble sur les Juifs. « J'aime les Juifs. Je n'ai perdu aucune occasion de rappeler leurs martyres, leurs vertus de famille, les admirables talents qu'ils ont déployés de nos jours. Comment ne pas être touché de la destinée de ce peuple, auteur du monde chrétien, et tellement persécuté, crucifié par son fils ? Dès qu'on veut être sévère, on le regrette, on se dit : « Ses vices sont ceux que nous lui fîmes et ses vertus sont à lui. » Respect au *peuple patient* sur qui, tant de siècles durant, le monde a toujours frappé, qui, de nos jours, a tant souffert en Russie ! Respect au *peuple fidèle*, dont le culte antique nous garde le type d'où l'on partit, où l'on retourne, le pontificat domestique, celui où va l'avenir ! — Respect à la *vive énergie* qui, du fond oriental, a suscité de nos jours tant de talents imprévus, savants, artistes en tous arts !... Le Juif a de grandes destinées, sa race étant une des plus acclimatables du globe. »

Michelet dit vrai, quand il dit que nul n'a plus éloquemment que lui rappelé les martyrs des Juifs, montré (au t. VII de son *Histoire*) comment, en chassant les Maures et les Juifs, l'Espagne avait tué l'agriculture, le commerce, la vie morale, l'activité de l'esprit.

Au t. VIII de son *Histoire de France*, il revint, après avoir lu le livre de Franck, sur les jugements sévères qu'il avait portés contre la Kabbale juive, et il écrit des pages admirables sur l'importance de la question juive au début de la Réforme, sur le réveil des études bibliques, la réhabilitation des Juifs et de la philosophie rabbinique par Reuchlin et les humanistes. Michelet a été, je le crois, le premier à saisir aussi fortement le rôle capital joué au XVe et au XVIe siècle par la renaissance du judaïsme succédant à la renaissance de l'hellénisme.

La révolution religieuse fut ouverte par les gens qui en sentaient le moins la portée, par les érudits. Un matin se trouva posée cette question hardie, de savoir si l'Europe chrétienne pouvait amnistier, honorer ceux qu'on appelait les meurtriers du Christ. Si elle pardonnait même aux Juifs, à plus forte raison, elle adoptait les infidèles, elle embrassait le genre humain.

Je m'explique. Personne n'eût osé formuler ainsi cette idée. Et pourtant elle était implicitement contenue dans l'opinion des érudits : « Que la philosophie rabbinique était supérieure, antérieure à toute sagesse humaine ; que les chefs des écoles grecques étaient les disciples des Juifs. »

Relever les Juifs à ce point, c'était les donner pour maîtres à l'Europe dans les choses de la pensée, comme ils l'étaient déjà certainement dans la médecine et les sciences de la nature.

Le jeune prince italien Pic de la Mirandole, étonnant oracle de l'érudition, qui, vivant, fut une légende, comme mort le fut Albert le Grand, avait dit audacieusement de la philosophie juive : « J'y trouve à la fois saint Paul et Platon. »

Ses thèses sur la Kabbale furent imprimées en 1488, avant l'horrible catastrophe d'Espagne, qui brisa les écoles juives et dispersa dans l'Europe, dans l'Afrique, jusque dans l'Asie, la tribu la plus civilisée et la plus nombreuse de ce peuple infortuné.

C'est au milieu de ce naufrage, en 1494, quand ses lugubres débris apparurent dans les villes du Nord parmi les huées d'un peuple impitoyable, c'est alors qu'un savant légiste, Reuchlin, publia son livre : « De verbo mirifico », dont le sens était : « Seuls, les Juifs ont connu le nom de Dieu. »

Ces misérables, assis sur la pierre des places publiques, hâves, malades, qui faisaient horreur, qui n'avaient plus figure d'hommes, les voilà, par ce paradoxe, placés au faîte de la sagesse, reconnus pour les antiques et profonds docteurs du monde, les premiers confidents de Dieu.

Dans leur livre et dans leur langue, Reuchlin montrait les hautes origines et des nombres de Pythagore et des principaux dogmes chrétiens.

Qu'on estimât plus ou moins les livres hébraïques et la philosophie des Juifs, on ne devait pas oublier le titre immense qu'ils ont acquis pendant le moyen âge à la reconnaissance universelle. Ils ont été très longtemps le seul anneau qui rattache l'Orient à l'Occident, qui, dans ce divorce impie de l'humanité, trompant les deux fanatismes, chrétien, musulman, conserve d'un monde à l'autre une communication permanente et de commerce et de lumière. Leurs nombreuses synagogues, leurs écoles, leurs académies répandues partout, furent la chaîne en laquelle le genre humain, divisé contre lui-même, vibra encore d'une même vie intellectuelle. Ce n'est pas tout : il fut une heure où toute la barbarie, où les Francs, les iconoclastes grecs, les Arabes d'Espagne eux-mêmes, s'accordèrent sans se concerter pour faire la guerre à la pensée. Où se cacha-t-elle alors ? Dans l'humble asile que lui donnèrent les Juifs. Seuls, ils s'obstinèrent à penser et restèrent, dans cette heure maudite, la conscience mystérieuse de la terre obscurcie.

Leur dispersion dans l'Europe fut, pour ainsi dire, l'invasion d'une civilisation nouvelle... L'année même de la catastrophe, en 1492, Reuchlin se trouvant à Vienne près de l'empereur Maximilien, dont il était fort aimé, un Juif, médecin de l'empereur, lui fit un cadeau splendide, celui d'un précieux manuscrit de la Bible, s'adressant ainsi à son cœur, lui disant : « Lisez, et jugez. »

A l'avènement des papes, la pauvre petite Jérusalem, cachée dans le Ghetto de Rome, apparaissait, son livre en main, et, sans mot dire, se présentant sur la route du cortège, elle se tenait là, avec la Bible. Muette réclamation, noble reproche de la vieille mère, la loi juive, à sa fille, la loi chrétienne, qui l'a traitée si durement.

Ici, dans ce don du Juif à Reuchlin, nous revoyons la Bible encore se présentant au grand légiste, à la science, à la Renaissance, demandant et implorant d'elle l'équitable interprétation.

Et dans quel moment solennel ? Lorsque les terribles persécutions du siècle aboutissaient à leur terme, la proscription générale des Juifs. Nul doute que l'habile médecin, habitué à juger sur leurs pronostics ces étranges épidémies, n'ait deviné la recrudescence de la fureur populaire, la ruine imminente des siens, et ne leur ait cherché un bienveillant défenseur.

Il n'y a rien de comparable à cet événement, des Albigeois aux dragonnades.

Nos protestants, fuyant la France, furent reçus avec compassion en Angleterre, en Hollande, en Prusse et partout. Mais les Juifs, fuyant l'Espagne en 1492, trouvèrent des malheurs aussi grands que ceux qu'ils fuyaient. Sur les côtes barbaresques, on les vendait, on les éventrait

pour chercher l'or dans leurs entrailles. Plusieurs échappèrent dans l'Atlas, où ils furent dévorés des lions. D'autres, ballottés ainsi d'Europe en Afrique, d'Afrique en Europe, trouvèrent dans le Portugal pis que les lions du désert. Telle était contre eux la rage du peuple et des moines, que les mesures cruelles des rois ne suffisaient pas à la satisfaire. Non seulement on les fit tout d'abord opter entre la conversion et la mort, mais, en sacrifiant leur foi, ils ne sauvaient pas leurs familles; on leur arrachait leurs enfants. Le roi prit les petits qui avaient moins de quatorze ans pour les envoyer aux îles. Ils mouraient avant d'arriver. Il y eut des scènes effroyables. Une mère de sept enfants, qui se roulait aux pieds du roi, faillit être mise en pièces par le peuple. Le roi n'osa rien accorder et ne la sauva pas sans peine des ongles de ces cannibales.

Les misérables convertis étaient traînés aux églises, n'achetant leur vie jour par jour que par l'abjection et l'hypocrisie. Au moindre soupçon, massacre. Il y en eut un terrible en 1506 à Lisbonne.

On leur reprochait souvent, non seulement d'avoir tué le Christ, mais de tuer les Chrétiens par l'usure; ceux-ci les accusaient là d'un crime qui était le leur. Les Juifs ne faisaient point l'usure quand on leur permettait de faire autre chose. Ils vivaient de commerce, d'industrie, de petits métiers. En leur défendant ces métiers, en confisquant leurs marchandises, en les dépouillant de tout bien saisissable, on ne leur avait laissé que le commerce insaisissable, ou du moins facile à cacher, l'or et la lettre de change. On les haïssait comme usuriers ; mais qui les avait fait tels ?

Ces mystérieuses maisons, si on eût pu les bien voir, eussent réhabilité dans le cœur du peuple ceux qu'il haïssait à l'aveugle. La famille y était sérieuse, et laborieuse, unie, serrée, et pourtant très charitable pour les frères pauvres. Implacable pour les chrétiens et se vengeant d'eux par la ruse, le Juif était généralement admirable pour les siens, bienfaisant dans sa tribu, édifiant dans sa maison. Rien n'égalait l'excellence de la femme juive, la pureté de la fille juive, transparente et lumineuse dans sa céleste beauté. La garde de cette perle d'Orient était le plus grand souci de la famille. Morne famille, sombre, tremblante, toujours dans l'attente des plus grands malheurs.

Toutes les fois qu'au moyen âge l'excès des maux jeta les populations dans le désespoir, toutes les fois que l'esprit humain s'avisa de demander comment ce paradis idéal du monde asservi à l'Église n'avait réalisé ici-bas que l'Enfer, l'Église, voyant l'objection, s'était hâtée de l'étouffer, disant : « C'est le courroux de Dieu !... c'est la faute de Mahomet !... c'est le crime des Juifs ! Les meurtriers de notre Seigneur sont impunis encore ! » On se jetait sur les Juifs ; on égorgeait, on rôtissait ; les âmes furieuses et malades se soûlaient de tortures, de

douleurs, de supplices. Puis venait l'hébêtement qui suit ces orgies de la mort. Tout rentrait dans l'ordre sombre, dans la misère et le servage.

Reuchlin eut l'occasion nouvelle d'aller en Italie pour une affaire politique et de parler à Alexandre VI. C'était justement en août 1498, trois mois après la mort de Savonarole. La cendre du prophète était tiède encore ; tout était plein de lui en Italie, plein de sa parole biblique, comme si Isaïe, Jérémie avaient péri la veille. Qu'on juge du souffle qu'en rapporta Reuchlin dans ses études hébraïques. C'est alors qu'il publia ses livres contre les moines et ses travaux en faveur de l'érudition juive.

La superstition des nombres ne pouvait faire tort à la Kabbale dans un esprit qui la retrouvait chez Pythagore et chez Platon. L'importance mystérieuse attribuée aux signes du langage, aux lettres de l'alphabet, nous l'avons revue de nos jours chez de Maistre et de Bonald. Parmi ces folies, l'antique Kabbale a des traits surprenants de raison, de bon sens, entre autres l'adoption du vrai système du monde, si longtemps avant Copernic.

Sa parenté la plus proche, comme l'a si bien démontré M. Franck, est avec les anciennes traditions de la Perse, où les Juifs puisèrent si largement dans la captivité.

Sublime métaphysique, si antique et si moderne ! qui, par un côté, est l'écho de la parole d'Ormuzd, de l'autre, l'étonnant précurseur de la doctrine d'Hegel !

Il y a, dans cette grandeur, des choses d'une tendresse profonde qui ne pouvaient être inspirées que par cet étonnant destin d'une nation unique en douleur. « L'Eterne ayant fait les âmes les regarda une à une... Chacune, son temps venu, comparaît. Et il lui dit : Va !... Mais l'âme répond alors : O Maître ! je suis heureuse ici. Pourquoi m'en irai-je serve, et sujette à toute souillure? Alors le Saint (béni soit-il !) reprend : tu naquis pour cela... — Elle s'en va donc, la pauvre, et descend bien à regret. Mais elle remontera un jour... La mort est un baiser de Dieu. »

La résurrection de la philosophie juive, de la langue hébraïque, par l'Italien Pic de la Mirandole, l'Allemand Reuchlin, le Français Postel, c'est la première aurore du jour que nous avons le bonheur de voir, du jour qui a réhabilité l'Asie et préparé la réconciliation du genre humain. Félicitons-nous d'avoir vécu en ce temps où deux Français avancèrent cette œuvre de religion. Pour ma part, en remerciant Reuchlin et les véritables initiateurs qui ouvrirent la porte du temple, je ne puis comprimer ma reconnaissance pour ceux qui nous ont mis au sanctuaire. Un héros nous ouvrit la Perse ; un grand génie critique nous révéla le christianisme indien. Le héros, c'est Anquetil-Duperron ; le génie, c'est Burnouf.

Le premier à travers les mers, les climats meurtriers, affrontant, pauvre pèlerin, les effrayantes forêts qu'habitent le tigre et l'éléphant sauvage, ravit au fond de l'Orient le trésor éternel qui a changé la science et la religion. Quel trésor? la preuve de la moralité de l'Asie, la preuve que l'Orient est sain tout aussi bien que l'Occident, et l'humanité identique. L'autre (je le vois encore, dans sa douce figure de brame occidental, dans sa limpide parole où coulait la lumière), l'autre a dévoilé le Bouddhisme, le lointain Évangile, un second Christ au bout du monde.

Nos hommes de la Renaissance ne voyaient pas encore l'ensemble. Il leur advint, comme au voyageur qui gravit dans un temps sombre l'amphithéâtre colossal des Alpes ou des Pyrénées. Dans sa mobile admiration, chaque sommet découvert lui semble le principal, celui qui domine tout. Au xve siècle ils virent la Grèce planant sur l'humanité, jurèrent que toutes les eaux vives descendaient des sources d'Homère. Au xvie, même cri de joie, même exclamation enfantine. Reuchlin voit toute philosophie procéder de la Kabbale; Luther toute théologie émaner des livres bibliques; Postel voit toutes les langues sortir de la langue hébraïque; l'idiome humain, c'est l'hébreu.

Ici Michelet était plus juste qu'il n'avait été en 1828, qu'il ne fut en 1864. En 1828, il sacrifiait l'Extrême-Orient à la Judée, en 1864 la Judée à l'Extrême-Orient. En 1857 il montre l'identité du genre humain, sa collaboration unanime à la Bible universelle dont chaque peuple a écrit quelques versets.

IV

Comme on le voit, Michelet a commencé par éprouver pour l'histoire juive et pour la Bible une admiration presque sans mélange, il a cru y trouver la source de toute sagesse; à la fin de sa vie son hostilité contre le christianisme a réagi sur ses sentiments à l'égard du peuple juif; il a insisté sur ce que les conceptions religieuses des Juifs avaient de dur, d'étroit et d'aride, sur le caractère formel et verbal de leur philosophie théologique, sur les sentiments de servilité et de révolte que leurs malheurs, leurs exils et leurs esclavages avaient développés en eux. Mais il n'a jamais cessé de voir en eux, à travers l'histoire, les représentants de l'idée unitaire, unité

divine, unité nationale ; il n'a jamais cessé d'admirer dans leurs prophètes une des plus grandioses et des plus originales expressions de la protestation de l'âme humaine contre l'injustice, une des plus sublimes aspirations au règne de Dieu sur la terre. Michelet a aussi compris et senti avec une puissance extraordinaire la destinée lamentable et le rôle sinistre imposés aux Juifs par le fanatisme du moyen âge, l'horreur des persécutions dont ils ont été victimes, et la grandeur de l'action qu'ils ont exercée à travers l'histoire par leur Bible, par leur philosophie, par leur science, par leur génie commercial, et par leurs vertus de famille.

On ne trouve pas dans Michelet une étude complète, méthodique, critique et impartiale des problèmes que soulève l'histoire des Juifs mais il n'en est pas moins intéressant de voir combien ces problèmes l'avaient attiré et troublé, et de noter les solutions successives, toujours un peu hâtives et outrées, auxquelles sa passion généralisatrice l'a entraîné. On admire la candeur avec laquelle il cherche le vrai, corrigeant dans ses notes les sévérités excessives de son texte On est surtout émerveillé de voir, quand il fait, non la philosophie du judaïsme, mais le tableau du rôle des Juifs à tel ou tel moment de l'histoire, avec quelle intensité d'émotion, par quels traits inoubliables, il sait décrire les opprobres qui les accablèrent au XIVe siècle, les tortures qu'on leur infligea au XVe, la gloire de la renaissance des études bibliques au XVIe siècle. Il est facile de critiquer Michelet ; mais il y a toujours à le lire un profit sérieux pour l'historien comme une jouissance infinie pour le lettré et pour l'artiste.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 23 MAI 1906.

Présidence de M. Lucien Lazard, *président.*

Le Président exprime les regrets du Conseil à propos de la mort de MM. Bischoffsheim et Ch. Porgès, membres fondateurs de la Société.

Le Président propose d'organiser, s'il est possible, un cycle de conférences ayant trait aux fondateurs du culte israélite moderne, tels que les humoristes messins Terquem, Gerson Lévy, les musiciens Naumbourg, Lovy, Jonas.

Une conférence déjà annoncée, celle de M. Robert Dreyfus sur *Alexandre Weill*, serait englobée dans ce cycle.

Le Conseil décide aussi de demander une conférence à M. Gabriel Monod sur *Michelet et les Juifs*.

M. Lazard, président, fait une communication sur quelques littérateurs, artisans et industriels juifs de la fin du XVIIIe et du commencement du XIXe siècle (Zalkind Hourwitz, Raphaël Bachi, miniaturiste, etc.).

SÉANCE DU 31 OCTOBRE 1906.

Présidence de M. LAZARD, *président.*

Le Secrétaire explique les raisons qui retardent la publication du numéro d'octobre.

Le Conseil décide que la conférence de M. MONOD sur *Michelet et les Juifs* sera la première de la série.

Le Conseil accorde le service de la *Revue* à la Bibliothèque de la Chambre des députés.

M. Théodore Reinach raconte avoir vu, au cours d'un voyage, sur une fresque de la vieille cathédrale de Digne une figure qu'il suppose être un type de Juif du XVe siècle avec bonnet à cornes.

M. Isidore Lévy fait une communication sur un passage talmudique relatif à l'époque messianique et cherche à établir d'après ce texte pourquoi le messianisme a abouti vers l'an 30.

SÉANCE DU 27 DÉCEMBRE 1906.

Présidence de M. LAZARD, *président.*

La date de la conférence de M. Monod est fixée au 13 janvier.

Le Conseil décide de proposer, pour la présidence de la Société en 1907, M. Mayer Lambert.

M. Samarian-Mitrani sera invité à faire une communication sur Antonio-José da Silva, victime de l'Inquisition à Lisbonne au XVIIIe siècle.

Est élu membre de la Société, M. MACLER, présenté par MM. Schwab et Israël Lévi.

SÉANCE DU 27 FÉVRIER 1907.

Présidence de M. LAZARD, *président.*

La date de l'assemblée générale et de la conférence de M. R. Dreyfus est fixée au 23 mars.

Le Conseil adopte l'idée d'une conférence proposée par M. I. Levaillant sur l'*Antisémitisme en France depuis 1882.*

La communication de M. Mitrani aura lieu dans la prochaine séance du Conseil.

Une autre communication, sur la *Femme juive dans le roman et le théâtre depuis vingt ans*, aura lieu en avril.

Sont élus sociétaires : M. DESSUS-LAMARE, présenté par MM. Hartwig Derenbourg et Mayer Lambert, et M. Maurice LIBER, présenté par MM. Israël Lévi et Mayer Lambert.

M. Mayer Lambert fait une communication sur les prophéties concernant les derniers rois de Juda, prophéties démenties par l'événement.

M. Israël Lévi fait une communication sur les papyrus araméens découverts à Assouan.

Les Secrétaires,

Isidore LÉVY et Julien WEILL.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 23 MARS 1907.

Présidence de M. Lucien Lazard, *président.*

M. le Président prononce l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

En prenant la parole devant vous pour la dernière fois, j'accomplis un agréable devoir en adressant mes remerciements à notre Société, qui m'a fait l'honneur, quoique indigne, de m'appeler à ce poste éminent qu'ont occupé tant d'hommes de valeur ; en témoignant ma gratitude à votre Conseil, dont l'appui m'a rendu la tâche de la Présidence bien légère ; aux membres de notre bureau : vice-présidents, secrétaires et trésorier, enfin et tout particulièrement à l'homme de talent et de cœur qui, depuis de longues années, veut bien nous consacrer le meilleur de sa science et de son activité, j'ai nommé M. le Rabbin Israël Lévi.

Après cette cruelle année 1905, qui a enlevé au Judaïsme français et à la Société des Études juives quelques-uns des hommes qui lui faisaient le plus d'honneur, qui nous a ravi, entre autres, celui qui était notre chef et notre guide, le Grand-Rabbin Zadoc Kahn, nous étions en droit de croire que la mort nous oublierait. Il n'en a rien été malheureusement, et dans le courant de 1906, elle nous a encore infligé des pertes cruelles et répétées. A l'instant où nous nous trouvons assemblés dans cette salle, rendons un suprême hommage aux collègues que nous avons perdus : à M. Raphaël Bischoffsheim, ancien député, membre de l'Institut, bien connu par

la protection qu'il a accordée à la science française et dont l'Observatoire de Nice perpétuera à jamais le souvenir ; à M. Raphaël Basch, savant hébraïsant, qui suivait nos travaux avec une assiduité et un zèle infatigables ; à M. Victor Klotz, industriel des plus estimés, dont le goût pour les arts s'est manifesté par la formation d'une collection que les amateurs prisent fort ; à M. Charles Porgès, l'un des amis les plus chers de Gambetta et l'un de nos adhérents de la première heure. Tous quatre avaient tenu à honneur de nous prouver de longue date leur sympathie pour la science juive. Maintenant qu'ils ne sont plus, notre souvenir reconnaissant et ému se reporte vers eux, et je salue en votre nom leur mémoire respectée.

C'est un collègue et un collaborateur de la *Revue des Études Juives* qui a disparu en la personne regrettée de M. Eliézer Lambert, avocat à la Cour d'appel de Paris, membre du Consistoire israélite de Paris, juif au noble cœur, dévoué à toutes les œuvres qui intéressaient ses coreligionnaires ; au moment même où se terminait dans notre Revue la publication de son curieux travail sur les Changeurs et la Monnaie en Palestine, une mort prématurée nous a enlevé ce savant et éloquent confrère.

Cette funèbre nomenclature est enfin close et j'ai hâte de souhaiter la bienvenue aux nouveaux collègues qui, dans cet exercice, sont venus nous apporter leur adhésion. Quelques-uns d'entre eux n'avaient pas attendu d'être nos collègues pour prêter à la Société des Études juives le concours de leur plume ou de leur parole ; ils seront, on peut le prédire avec joie, de fidèles et assidus collaborateurs de nos travaux.

L'année 1907 est l'anniversaire d'un grand événement dans l'histoire des juifs de France : il y a un siècle, précisément dans le mois où nous nous trouvons, celui de mars, l'assemblée la plus solennelle que les juifs eussent connue, depuis qu'ils avaient cessé d'être un peuple, le grand Sanhédrin, composé de 71 rabbins et laïques de France et d'Italie convoqués par Napoléon Ier, clôturait ses séances. Par une rencontre, que d'aucuns qualifieraient de providentielle, ses réunions s'étaient tenues dans un local témoin

d'un des épisodes les plus tristes de l'histoire de la communauté parisienne au moyen âge.

A la fin du XIIIe siècle, un ou plusieurs Juifs de la rue des Billettes, sur l'emplacement de laquelle est percée, de nos jours, la rue des Archives, avaient été brûlés pour avoir profané une hostie, de laquelle s'étaient échappés des flots de sang. Pendant quatre siècles l'hostie miraculeuse avait été conservée dans l'église Saint-Jean en Grève. A la Révolution l'église fut démolie ; seule la chapelle de la Communion, conservée et achetée par Frochot, fut réunie à l'hôtel de ville de Paris, pour devenir une salle de fêtes ; c'est là que se tinrent les séances du Sanhédrin.

La convocation de cette assemblée fut pour les juifs français et même pour leurs concitoyens des autres cultes une date mémorable ; l'art s'en empara et vous connaissez sans doute quelques-unes des œuvres qui s'en sont inspirées [1].

1. Il paraît intéressant de faire un relevé des gravures parues à l'occasion de l'Assemblée des notables de 1806 et du Grand Sanhédrin de 1807. Les cotes qui vont être indiquées sont celles de ces œuvres au cabinet des Estampes de la Bibliothèque Nationale.

Assemblée des Notables de 1806.

1° « Napoléon le Grand rétablit le culte des Israélites, le 30 Mai 1806. » Allégorie. Couché fils sculpsit — Pièce in-octavo, avec une légende en italique de vingt lignes. Deux exemplaires, l'un en noir (Q B, album 123) ; l'autre en couleur, portant cette mention « A Paris, au bureau de l'Auteur des Fastes de la Nation Française, M. Ternisien Haudricourt, rue des Saints-Pères, faubourg Saint-Germain. » (Collection Hennin, tome 149, n° 11).

2° M. Furtado de la Gironde, président de l'Assemblée des Députés Français et du Royaume d'Italie, professant la religion mosaïque 1806, dessiné d'après nature par M. Lehmann. Gravé par L.-C. Ruotte. A Paris chez l'auteur quai de l'Horloge-du-Palais, près le Pont-Neuf n° 75. » — In-4° (Collection Hennin, tome 149, n° 15).

Sanhédrin de 1807.

1° « Grand Sanhédrin des Israélites de l'Empire Français et du Royaume d'Italie, convoqué à Paris par ordre de Napoléon le Grand, assemblé pour la première fois le 9 Février 1807. » Damame-Demartrais del. et scul. A Paris, chez l'auteur, rue Neuve-des-Petits-Champs, n° 58. Deux exemplaires à la B. N., l'un dans Q B, album 125 ; l'autre dans la collection Hennin, tome 149, n° 15 — In-folio.

2° « Sanhédrin des Juifs de l'Empire », dessiné par Monet, gravé par David. (Q B, album 125) — In-12.

3° M. David-Sintzheim, chef du Grand Sanhédrin, premier Grand Rabbin du Cre Central. Damame pinxit, Prudhon sculpsit (Epreuve en couleur, collection Hennin, tome 150, n° 11). — In-4°.

Bien plus, pendant huit ans, une rue et une place de Paris, celles du Tourniquet Saint-Jean, portèrent, de 1807 à 1815, le nom de rue et place du Sanhédrin. La Restauration, désireuse de faire disparaître toutes les traces de l'œuvre napoléonienne, effaça ces deux vocables de la nomenclature des voies publiques de Paris. Mais, si rien ne subsiste plus sur les murs de notre cité qui commémore cette réunion, quelque chose demeure, que nous ne saurions oublier et qu'il est juste de rappeler en quelques mots : son œuvre.

La Révolution, en affranchissant les juifs et en faisant des parias de la veille des citoyens français, n'avait pu anéantir instantanément des préjugés que de longs siècles de fanatisme avaient amassés contre eux dans le cœur de leurs concitoyens des autres cultes ; elle n'avait pu faire connaître d'une façon suffisante la nature de leurs dogmes, ni indiquer dans quelle mesure ils se conciliaient avec les exigences des lois civiles sous l'empire desquelles ils allaient vivre désormais.

Proclamer les principes qui régissaient leur vie et leur conduite, montrer que la stricte observance des lois religieuses des juifs français n'avait rien qui fût en contradiction avec les prescriptions des codes, telle fut la tâche que s'assignèrent successivement l'Assemblée des Notables de 1806 et le Sanhédrin de 1807.

C'est toute une législation qui fut édictée entre les mois de février et de mars 1807, législation d'une haute portée civile et morale, relative aux mariages, aux professions, aux rapports avec les concitoyens des divers cultes, aux devoirs envers la patrie, et qui se résume dans ces quelques phrases qui terminent l'article VII de la déclaration : « Le Grand Sanhédrin statue que tout israélite né et élevé en France et dans le royaume d'Italie et traité par les lois des deux États comme citoyen, est obligé religieusement de les regarder comme sa patrie, de les servir, de les défendre, d'obéir aux lois et de se conformer dans toutes ses transactions aux dispositions du Code civil ; déclare, en outre, le Grand Sanhédrin que tout israélite appelé au service militaire est dispensé par la loi, pendant la durée de ce service, de toutes les observances religieuses qui ne peuvent se concilier avec lui. »

De cette déclaration de principes sont issus tous les progrès que les juifs français ont pu accomplir depuis un siècle : c'est parce que ces rabbins, rigides observateurs pourtant des lois et usages traditionnels, ont eu le courage de proclamer que pour la conscience juive il n'y a et ne saurait y avoir lutte entre l'Église et l'État, et que le devoir religieux est inséparable de l'obéissance aux lois de la patrie, que les juifs sont devenus des citoyens français, dans toute la valeur de ce terme.

Une pareille œuvre ne saurait être trop louée, un semblable souvenir mérite d'être solennellement commémoré, et s'il m'est permis, en quittant la présidence de cette Société, de formuler un vœu, je souhaite que la Synagogue française ne laisse pas se clore cette année 1907, sans rappeler, par des cérémonies dont il ne m'appartient pas de déterminer la nature ou le programme, le souvenir des hommes de bien qui, il y a un siècle, ont, pour employer une métaphore trop hardie peut-être, créé l'âme juive moderne.

M. Édouard de Goldschmidt, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

Messieurs,

Vous vous rappelez que nous avons clos le dernier exercice avec un solde en espèces de 447 fr. 80.

L'exercice actuel clôt avec un excédent de 1,368 fr. 10 c.

Ce chiffre, bien que supérieur au dernier, ne doit pas nous faire illusion sur la prospérité financière de notre Société, car nous n'avons pas eu encore à imputer à l'exercice 1907 les frais résultant de la publication de l'Index, qui, par suite de circonstances fortuites, a dû encore être retardée.

Néanmoins, grâce au concours que vous continuerez à nous accorder, nous pouvons envisager l'avenir avec confiance.

Nous espérons que vous voudrez bien faire un peu de propagande pour notre Société, de façon à lui amener de nouveaux adhérents et à augmenter aussi l'actif social.

Notre situation s'établit de la façon suivante :

ACTIF.

En caisse au 1er janvier 1906	447 fr	80 c.
Cotisations	6.660	»
Don de M. le baron Henri de Rothschild	2.000	»
Vente par le libraire	1.115	»
Remboursement d'avances	163	90
Chez MM. de Rothschild frères	1.276	15
En caisse	91	95
Total	11.754 fr.	80 c.

PASSIF.

Frais d'encaissement	182 fr.	85 c.
Secrétaires de la rédaction	2.400	»
Conférences et assemblées générales	85	»
Timbres à quittances, frais de mandats, frais de bureaux, divers	266	45
Frais d'impression de la *Revue*	4.447	95
Honoraires	3.317	40
Remboursement de MM. de Rothschild frères	1.055	15
Total	11.754 fr.	80 c.

BALANCE.

Doit :

Frais divers	2.851 fr.	45 c.
Publications	7.936	70
MM. de Rothschild	1.276	15
En caisse	91	95
Total	12.156 fr.	25 c.

Avoir :

Cotisations	9.024 fr.	95 c.
Coupons et intérêts	3.131	30
Total	12.156 fr.	25 c.

M. Julien WEILL, secrétaire, lit le rapport sur les publications de l'année 1905-1906 (voir, plus loin, p. XXXVI).

M. Robert DREYFUS fait une conférence sur *Alexandre Weill, ou le prophète du faubourg Saint-Honoré* (voir, plus loin, p. XLVI).

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil. Sont élus :

MM. Abraham CAHEN, Albert CAHEN, Rubens DUVAL, Mayer LAMBERT, Sylvain LÉVI, Salomon REINACH, Théodore REINACH, le baron Édouard DE ROTHSCHILD, Eugène SÉE.

Est élu président de la Société pour l'année 1907 M. Mayer LAMBERT.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1906

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 23 MARS 1907

PAR M. JULIEN WEILL, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Les publications de toute nature et de toute forme se multiplient de nos jours dans des proportions démesurées. Le public est comme submergé de leur flot croissant : journaux, livres, revues se disputent l'honneur d'occuper ses loisirs ou de l'importuner. Mais quoi ! Depuis plus de deux mille ans que Kohélet, le philosophe désabusé de l'Ecriture, s'est plaint qu'on fit trop de livres, estimant sans doute qu'on ne pouvait plus rien dire de bien nouveau dans ce monde plein de vanité, il est apparu suffisamment qu'il n'y avait rien de plus vain que cette plainte elle-même. Il est seulement à craindre que des organes austères et d'une lecture laborieuse soient particulièrement victimes de la surproduction littéraire et ne rencontrent trop souvent qu'indifférence ou lassitude. Rassurons-nous, cependant. Si l'on écrit davantage aujourd'hui, on lit aussi plus et mieux que jamais. Le goût de la connaissance exacte a grandi, et les œuvres sérieuses sont assurées, malgré la concurrence que se font toutes les branches du savoir, d'obtenir place au soleil de la science et de la vérité.

Notre Société, forte d'un programme et d'une mission auxquels elle reste immuablement fidèle, forte aussi de travaux qui lui ont

acquis une notoriété de bon aloi, a le droit de penser qu'elle continue à faire une besogne utile et celui de compter sur des collaborateurs et des lecteurs assidus. Notre *Revue* n'a-t-elle pas l'avantage sur tant d'autres d'être, dans les limites qu'elle s'est tracées, capable d'une diversité extraordinaire, puisque son horizon s'étend des limites de la préhistoire jusqu'à l'époque contemporaine, et que les annales d'Israël sont, en somme, inséparables de celles des principaux peuples qui ont fait, avec lui, la civilisation? C'est l'impression qu'on ne peut manquer d'éprouver, une fois de plus, devant le lot important d'études variées qui ont vu le jour en 1906, sous les auspices de la Société des Études juives.

Mesdames et Messieurs, en lisant la Genèse, on jette d'ordinaire un regard distrait sur les listes de noms de peuples ou d'individus qui s'y rencontrent assez fréquemment, et dont la monotonie contraste avec les frais tableaux de la vie pastorale et patriarcale de nos premiers pères. Ce que le profane néglige ainsi n'est pas perdu pour tout le monde. L'œil exercé de l'érudit interroge habilement ces kyrielles de noms obscurs et, quelquefois, ô miracle! ils s'éclairent pour lui d'une lumière soudaine. L'archéologie, l'histoire, la géographie lui suggèrent des rapprochements imprévus, d'ingénieuses hypothèses. Un peu de la brume qui estompe un passé en apparence inaccessible se dissipe et, à travers quelques mots inanimés, il aperçoit, dans un lointain héroïque, des luttes, des migrations, des événements grandioses, dont le texte sacré n'a gardé qu'un écho presque imperceptible.

C'est ainsi qu'une des généalogies insérées dans l'histoire de Jacob et d'Esaü, relatives aux clans et tribus du peuple Edomite, a fourni à M. Isidore Lévy, à la fois égyptologue et hébraïsant, la matière d'une étude comparative originale et pénétrante [1]. La généalogie en question est celle des Horites, qui précédèrent les Edomites sur la montagne du Seïr. Cette liste des tribus d'un peuple qui disparut avant 1500 de la scène de l'histoire est, au sentiment de M. Lévy, le document le plus âgé que nous ait conservé la Bible. Il en allègue pour preuve l'analogie de certains noms propres de la

1. *Les Horites, Edom et Jacob dans les documents égyptiens*, t. LI, p. 32-51.

liste biblique (Hori, Lotan, Hémam, Aya) avec ceux qui se lisent, d'autre part, sur des documents égyptiens, découverts depuis peu et sûrement datés. L'identification une fois admise, — elle ne paraît toutefois vraisemblable que pour deux ou trois noms, — on ne peut qu'admirer la fertilité des déductions qu'en tire M. Lévy. Comment le peuple mystérieux des Horites, qui florissait du XVe au XVIIIe siècle, parlant vraisemblablement un dialecte arabe, fut supplanté par l'invasion des Edomites, dans quelle mesure l'apparition de ceux-ci, ainsi que des Beni-Yacob, ancêtres du peuple juif, installés sur la terre de Goschen, peut être rattachée à la descente en Egypte des fameux Hycsos, c'est ce qu'examine, tout au long, M. Isidore Lévy, avec une érudition qui a le mérite de revêtir une forme non seulement précise, mais colorée et pittoresque.

Notre collaborateur semble attiré de préférence par les problèmes les plus ardus de la science historique. Il évolue à l'aise dans les imbroglios chronologiques les plus déconcertants. Nous lui devons, en effet, un autre mémoire sur un sujet aride entre tous : *Les Soixante-dix Semaines de Daniel dans la Chronologie juive*[1]. On sait qu'il devait s'écouler, aux termes de la révélation faite à Daniel par l'ange Gabriel [2], soixante-dix semaines, entendez d'années, soit 490 ans, depuis le jour où fut ordonnée la reconstruction de Jérusalem jusqu'à la dévastation de la ville sainte et du sanctuaire par le peuple d'un souverain futur. 490 ans, c'est assez clair; ce qui l'est beaucoup moins, c'est la désignation des dates extrêmes qui accompagnent ce chiffre. Or, dès le IIe siècle avant l'ère chrétienne, on peut dire qu'aucune tradition positive n'existait plus sur la durée des époques chaldéenne et perse. Pour retrouver la date de la chute du royaume de Juda, on recourut à ce chiffre apocalyptique de 490 ans. Mais selon l'époque où ils ont vécu, les chronographes ont fixé différemment les dates. La computation a surtout varié avant et après l'an 70 du Ier siècle. Mais même avant la catastrophe de 70 les divergences ne manquent pas, et elles ont laissé des traces notamment chez l'historien Flavius Josèphe. Ce dernier, compilateur maladroit, a copié gauchement des renseignements chronolo-

1. *Les Horites*, 161-190.
2. Daniel, IX, 24-25.

giques inconciliables appartenant, selon M. Lévy, jusqu'à trois systèmes différents. Mais, justement, la naïve désinvolture avec laquelle Josèphe a recueilli pêle-mêle ces informations contradictoires permet à l'interprète perspicace et averti de démêler les sources diverses qu'il a utilisées et jusqu'aux conceptions même de ses informateurs. Ces délicats problèmes, et bien d'autres connexes, ont été repris par M. Lévy après plusieurs auteurs qui y avaient déjà porté quelque lumière, et il en a donné d'élégantes solutions. Il démontre, en outre, que l'historien Démétrius était notablement postérieur à l'époque macchabéenne, résultat important pour l'histoire de la Septante. Il fait voir de quels éléments s'est formée l'ère de la création telle que l'a établie José ben Halaphta ou l'auteur, quel qu'il soit, de la chronologie de la synagogue. Le regretté Isidore Loeb, grand clerc en ces matières, auquel, d'ailleurs, M. Is. Lévy se réfère dans une partie de son travail, en eût goûté particulièrement la méthode et l'adroite arithmétique.

En dehors de ces deux mémoires, je ne vois guère, pour représenter les études bibliques, qu'un court article de M. Eppenstein, qui explique, de façon plus ou moins heureuse, par la comparaison avec l'arabe, quelques mots difficiles des Psaumes et d'Isaïe. C'est peu, assurément, et notre *Revue* encourt, une fois de plus, le reproche de faire une trop petite part aux questions d'exégèse et de critique biblique qui sont l'occupation essentielle, le sujet de prédilection d'une légion d'hébraïsants de toute confession et de tout pays. Il y a toutefois quelques bonnes raisons à cette persistance avec laquelle nos collaborateurs se cantonnent d'ordinaire dans l'étude de l'histoire et de la littérature du judaïsme post-biblique. C'est, en effet, un vaste champ où il reste encore beaucoup à défricher. Et il s'agit, d'autre part, d'œuvres et d'époques qu'ils sont encore à peu près seuls en posture d'étudier avec pleine compétence. Sans doute, les monuments de la littérature talmudique et midraschique commencent, eux aussi, à se vulgariser. Mais ces textes sont encore loin d'être suffisamment accessibles, et la tâche d'étudier scientifiquement des sources nombreuses et enchevêtrées, de les classer, de les dater, de les apprécier à la lumière de l'histoire, a de quoi retenir longtemps l'attention et la sagacité des talmudistes modernes.

Intéressantes en elles-mêmes pour l'explication du judaïsme, de ses doctrines, de ses croyances, de ses mœurs, ces études ont encore un autre avantage : elles permettent de corriger ou de combattre certaines descriptions injustes et passionnées du judaïsme ancien, dues soit à la malveillance, soit à l'utilisation trop exclusive des sources chrétiennes et à une documentation trop superficielle à l'égard des sources juives. Combien de théologiens d'outre-Rhin, parmi les plus libéraux, les plus résolument attachés à l'interprétation historique de la religion du Nouveau-Testament, n'arrivent pas à juger avec une objectivité véritable le judaïsme pharisien des environs de l'ère chrétienne. Or, c'est un sujet qu'on ne se lasse pas de reprendre que l'étude du milieu juif où le christianisme a pris naissance. Mais ce que ces auteurs enlèvent au fondateur de la foi nouvelle en le destituant de son caractère surnaturel, ils le lui rendent largement grâce à un effet de contraste et d'antithèse où il entre une grande part d'arbitraire. Un judaïsme pétrifié, momifié dans les mailles d'un légalisme tyrannique, devenu sourd au grand idéal de justice et de charité des prophètes, farouchement et haineusement particulariste, attendant un Messie temporel et politique, et non un libérateur de tout le genre humain, tel est le fond de tableau très sombre sur lequel se détachent, à leur gré, les radieux linéaments de la doctrine nouvelle qui est au fond des Evangiles.

Notre *Revue* a jugé de son devoir de reviser cet éternel procès et vous avez lu les études pleines d'intérêt qui y ont été consacrées. M. Israël Lévi [1] a achevé de montrer de quelle méconnaissance des enseignements, des tendances, des mœurs d'une notable fraction du judaïsme palestinien faisaient preuve ceux qui prêtent au pharisaïsme l'horreur du prosélytisme et la haine des prosélytes. M. Maurice Liber, dans un article très bien, presque trop documenté [2], résume la polémique soutenue par quelques savants juifs d'Allemagne contre le plus illustre de ces théologiens dont je parlais, à savoir M. Harnack, l'auteur très lu de l'*Essence du Christianisme*. Il dénonce, d'une plume alerte et juvénile, le caractère subjectif de cette œuvre, montre l'injustice qu'il y a à établir

1. LI, 1-31.
2. *Ibid.*, 191-216; LII, 1-23.

une solution de continuité entre la Bible d'une part, les Talmuds et les Évangiles de l'autre ; puis, à l'aide de textes bien choisis, il critique l'opinion toute faite et acceptée souvent sans contrôle que les Juifs du second temple étaient en recul sur l'Israël de la Bible. Il analyse enfin et discute l'ouvrage de M. Bäck, qui a essayé de définir à son tour l'*Essence du judaïsme*. Je n'ai pas le temps d'insister sur cet article qui touche à tant de questions et qui appellerait bien des réflexions. Il est assez instructif, malgré une composition un peu lâche, pour valoir d'être relu et médité.

La condition économique et sociale des Juifs, telle que la révèlent incidemment Talmuds et Midraschim, est moins connue que leur vie religieuse. Il y a là tout un ordre d'études qui n'est pas prêt d'être épuisé. On a déjà consacré d'attachantes monographies à la vie agricole en Palestine, à la condition de l'artisan. M. Éliézer Lambert, qui n'aura, hélas! collaboré qu'une fois, mais magistralement, à notre recueil, nous renseigne sur le rôle joué par les changeurs en Palestine du Ier au IIIe siècle de l'ère vulgaire[1]. Comptoirs de change, étalon, bimétallisme, opérations de banque, commandites, sociétés en participation, voilà, semble-t-il, des notions bien modernes. Elles n'étaient nullement inconnues aux Juifs d'il y a dix-neuf siècles. Ils formaient sans doute un peuple d'agriculteurs, mais leur industrie agricole fut ruinée en grande partie par les guerres désastreuses qu'ils eurent à soutenir contre les Romains, et d'agriculteurs ils devinrent, par la force des choses, commerçants, avec l'aide de leurs changeurs. M. Éliézer Lambert a synthétisé tout ce qu'il a pu glaner de renseignements à travers les textes sur l'industrie de ces changeurs, les diverses monnaies d'or et d'argent en usage en Palestine et les opérations financières et commerciales auxquelles on se livrait ; et son étude, par la claire disposition des matériaux, l'information étendue, l'exposition lucide et aisée, est une des plus attrayantes qu'ait publiées la *Revue*.

Sur l'histoire du judaïsme dans les pays de la dispersion voici quelques-uns des éléments nouveaux que l'année écoulée nous a apportés. M. S. Reinach croit pouvoir établir[2], par l'analyse d'un

1. LI, 217-244 ; LII, 24-42.
2. LI, 245-250.

document chrétien, qu'il y avait une communauté juive à Lyon dès 177 et peut-être au début du IIe siècle, communauté qui aurait été, selon les expressions de M. Reinach, « non seulement la mère spirituelle, mais la vivandière de la chrétienté de Lyon ».

Les documents tant arabes qu'hébreux tirés de la *gueniza* du Caire ont permis à nos déchiffreurs de vieux manuscrits de nous apporter le contingent habituel de leurs petites découvertes. M. Poznanski fixe quelques traits de l'histoire des Gueonim palestiniens du XIe siècle [1]. M. Goldzicher a déchiffré un récit relatif à l'apparition d'un faux Messie [2], qui est peut-être celui dont parlait Maïmonide aux Juifs du Yémen. Ils nous restituent quelques pages perdues de grammairiens [3]. M. Marmorstein édite un manuscrit des *Signes du Messie* [4] qui diffère des éditions publiées par quelques données d'où l'auteur croit pouvoir tirer, à l'aide d'hypothèses qui semblent assez hasardeuses, des indications précises sur la date de composition de ces *Signes* et les événements historiques auxquels fait allusion cette sorte d'apocalypse.

M. Israël Lévi a ajouté un nouveau chapitre à son histoire des Juifs de France [5] qui nous mène du milieu du IXe siècle jusqu'aux Croisades. Il y dégage, avec sa compétence accoutumée, le vrai du faux, les faits réellement historiques des inventions des chroniqueurs.

L'histoire littéraire des Juifs de France s'enrichit de renseignements intéressants fournis par M. Poznanski sur un commentaire de Job d'auteur inconnu, mais qui appartient à la belle école exégétique des rabbins de la France septentrionale au XIe siècle [6]. L'auteur de ce commentaire, malgré un grand nombre d'emprunts à ses prédécesseurs, ne laisse pas d'être capable d'originalité et d'indépendance. Sa méthode est l'explication naturelle ou *Pechat*.

1. LI, 52-58.
2. *Mélanges judéo-arabes*, n° XXV, LII, 43-46.
3. S. Poznanski, *L'original arabe du Traité des Verbes dénominatifs de Juda ibn Bal'am*, LI, 152-153 ; I. Goldzieher, *Traduction du Cantique de Débora par Ibn-Djanâh*, LII, 46-48.
4. *Ibid.*, 176-186.
5. *Ibid.*, 161-168.
6. *Ibid.*, 51-70 ; 198-214.

Il est surtout remarquable par sa façon de rendre compte de la suite des idées de verset à verset, et de donner, à la fin de chaque discours de Job ou de ses amis, l'économie de leur argumentation.

M. Stourdzé [1], après un examen consciencieux, établit les dates respectives des deux commentaires écrits au XIVe siècle par Ibn Caspi sur les Proverbes. Pour rester dans l'histoire littéraire, mentionnons encore l'article où M. Aptowitzer démontre que le commentaire du Pentateuque attribué à Ascher ben Yehiel n'est sûrement pas de ce rabbin [2].

On était mal renseigné jusqu'ici sur les rapports des Juifs d'Aragon avec l'Inquisition au XIVe siècle. Le Mémorial de l'inquisiteur, récemment acquis par la Bibliothèque Nationale, permet de combler en partie cette lacune. M. J. Régné publie et commente les dénonciations de ce Mémorial relatives aux Juifs des évêchés de Girone, Urgel et Lérida [3]. On voit dans ces curieux documents que l'Inquisition n'était pas encore fort rigoureuse à l'égard des Juifs relaps, sorciers et sacrilèges, et que sa police, presque indulgente, sévissait assez mollement contre les chrétiens et les juifs coupables d'être allés banqueter et jouer aux dés fraternellement pendant la semaine sainte.

Moins d'un siècle après, cette mansuétude était bien oubliée : les Juifs d'Espagne prenaient le dur chemin de l'exil. La fatale expulsion de 1492, les souffrances endurées alors exaltèrent les croyances messianiques, principalement chez les Juifs d'Italie. C'est que ceux-là furent les témoins d'événements simultanés d'un caractère particulièrement saisissant. L'irruption des armes françaises en Italie, l'occupation de Rome, puis de Naples, la décadence de la puissance papale, tout fit croire à bien des Juifs du temps, et même à des chrétiens, enflammés par les harangues du « prophète » Savonarole, que l'heure allait sonner de l'arrivée du Messie. Une notice inédite rencontrée par M. S. Krauss dans la copie manuscrite d'un ouvrage cabalistique, le *Peliah*, lui a permis de mettre

1. LII, 71-76.
2. LI, 59-86.
3. LII, 224-233.

ce point en lumière[1] et de montrer que le roi Charles VIII avait été, à la fin du XVe siècle, le centre des espérances messianiques.

C'est un chapitre presque entièrement nouveau de l'histoire juive que M. W. Bacher nous a fait connaître par la publication d'importants extraits tirés et traduits des chroniques poétiques en persan de Babaï ibn Loutf et de Babaï ibn Farhad[2]. On lit dans ces auteurs, dont le premier fut un poète de grand talent, le récit détaillé de la conversion forcée et des tribulations subies par les Juifs de Perse aux XVIIe et XVIIIe siècles sous le règne de Schah Abbas I et de Schah Abbas II. Nous connaissions les Marranes chrétiens. Nous faisons connaissance avec une sorte de Marranes musulmans.

D'autres documents inédits pouvant servir à l'histoire juive ont été publiés par quelques-uns de nos collaborateurs. M. M. Schwab nous a donné quelques inscriptions hébraïques d'Espagne[3], recueillies et déchiffrées par lui au cours d'un voyage d'études, inscriptions qui figureront dans son prochain Rapport général sur son exploration. M. Macler a déchiffré l'inscription hébraïque du Musée de Bourges[4]. M. Richard Gottheil a décrit les Archives juives de Florence[5]. M. N. Netter a transcrit et traduit, en les accompagnant d'une notice étendue, les épitaphes hébraïques des anciens cimetières de Metz, situés près la porte Chambière[6], épitaphes dont quelques-unes sont du début du XVIIe siècle, et qui donnent d'utiles indications pour l'histoire de la communauté israélite de la ville. Enfin M. Mayer Lambert a publié le carnet de circoncision du *mohel* Isaac Schweich[7], qui, à la fin du XVIIIe siècle, fit entrer dans la communauté d'Abraham les arrière-grands-parents de beaucoup de nos coreligionnaires lorrains ou parisiens.

1. LI, 87-96.
2. *Ibid.*, 121-136 ; 265-279 ; LII, 77-97 ; 234-271.
3. *Ibid.*, 215-220.
4. *Ibid.*, 221-223.
5. LI, 303-317 ; LII, 114-128.
6. LI, 280-312 ; LII, 98-113 ; cf. M. Ginsburger, *Les anciens cimetières israélites de Metz*, *ibid.*, 272-281.
7. *Ibid.*, 282-313.

Voilà, avec quelques notes d'histoire ou de littérature juive [1], quelques articles de bibliographie dus à MM. Bacher, Poznanski, Porgès, Julien Weill, sans oublier la curieuse conférence où Mme Max Reiche nous traduisit et commenta finement de piquants jugements de Nietzsche sur le Judaïsme [2], les substantielles lectures que la *Revue* vous a offertes l'an passé.

On ne m'accusera pas de présomption si j'estime qu'elle continue à tenir un rang très honorable au milieu de tant d'autres publications savantes, ni d'orgueil si je dis le plaisir avec lequel nous avons vu figurer, sur les fascicules de 1906, les premiers numéros d'une nouvelle centaine. Nous avons l'ambition et nous formons le vœu que cette série qui commence ne soit point trop indigne de la première et suscite une nouvelle phalange de bons historiens et de sérieux interprètes du Judaïsme passé.

Vous nous aiderez à réaliser cet espoir en vous intéressant plus que jamais à nos travaux, en nous entourant et en nous stimulant de votre sympathie active et de votre cordial empressement.

1. S. Krauss, *A propos des légendes de la Vierge*, LI, 150-151 ; Bernard Heller, *L'épée gardienne de chasteté dans la littérature juive*, LII, 169-175 ; Jules Bauer, *Un projet d'établissement d'un second ghetto à Avignon*, *ibid.*, 304-307 ; J. Weill, *Note sur une ancienne traduction française de l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle*, 148-150; S. Mitrani-Samarian, *Le débat entre Anton de Moros et Gonzalo Davila*, 151-153.

2. *Actes*, XXV.

ALEXANDRE WEILL

OU

LE PROPHÈTE DU FAUBOURG SAINT-HONORÉ

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

LE 23 MARS 1907

PAR M. ROBERT DREYFUS.

Il y avait une fois, voici une centaine d'années, un petit Juif alsacien, âgé de douze ans, qui gardait les chevaux de son père dans la forêt de Schirhof, sur la rive française du Rhin, en face du château de Bade. Un soir de printemps, ce gamin oublia ses devoirs de gardien et il s'endormit au bord d'un fossé, parmi les boutons d'or et les primevères...

Il eut une vision :

Soudain, je vis, dans un songe, le ciel se fendre en deux, puis un homme étincelant de feux descendre vers moi, me toucher et me dire : « Jeune homme, lève-toi, ceins tes reins et va-t-en d'ici. » Il ajouta en hébreu le verset 16 du chapitre XVII de l'Exode : « car la main sur le trône de Jeovah, guerre de Jeovah à Amelek (mot collectif pour les ennemis de Dieu) d'éternité en éternité ! »

Etudiant toujours la Bible et les prophètes, je ne fus pas étonné d'avoir des rêves de ce genre. Celui-ci pourtant m'avait vivement frappé.

D'abord, je m'éveillai tout de suite après le songe, en récitant le verset, ce qui, d'après le Talmud, est signe de prophétie.

Puis, la vision était si nette, si claire, si palpable, que je ne pus m'empêcher de la communiquer à mon rabbi et au maire M. Heiser, catholique fort versé dans la Sainte-Écriture, et m'aimant comme son fils.

Rabbi Aron me dit : « Mon enfant, c'est la voix de Dieu, il faut partir. »

Heiser, à son tour, me dit : « Imbécile, tu comptes donc rester avec ces maquignons et ces merciers ! Il faut partir ! Et si ton père ne veut pas te le permettre, je te donnerai un passeport et le signerai pour lui. »

Mais où aller ? Mon rabbi me proposa d'aller à l'académie talmudique de Prague. Deux cent cinquante lieues, rien que cela !

Le maire me dit : « Va à Metz, à Nancy, va au diable, mais ne reste pas dans le village ! Quand on fait des psaumes comme toi (j'en avais composé un en hébreu que je lui avais traduit en patois alsacien), on part comme David et l'on devient roi. Oui, mon enfant, tu deviendras roi d'Israël, ou rien du tout [1].

Le gamin de Schirhof n'est pas devenu roi d'Israël. Mais il serait excessif de prétendre qu'il n'est rien devenu du tout, puisqu'il est devenu Alexandre Weill...

La Société des Études juives, qui est tolérante, veut bien que je vous entretienne de cet écrivain singulier, qui a tenu sur elle des propos sans indulgence, parce qu'elle refusait d'approuver ses idées sur le Pentateuque.

Alexandre Weill avait, sur le Pentateuque, des idées fort originales. Du reste, il avait des idées originales sur toutes choses. Ou plutôt, il avait sur toutes choses *une idée* originale.

Entendez par là que, dans les méditations de sa vie, qui fut très longue [2], Alexandre Weill fut constamment assiégé par une idée, — je dis bien, une seule, — mais qui lui était très personnelle, et qui était hardie, et qui est peut-être assez importante. Cette idée (que je vous exposerai de mon mieux vers la fin de cette causerie), Alexandre Weill l'a contrôlée inlassablement à tous les plus hauts problèmes de la religion et de la philosophie, et aux accidents les plus menus de l'histoire, de la politique, ou même de la vie privée. Et pendant un demi-siècle, il l'a caressée et servie à sa manière, c'est-à-dire de mille manières : en français et en allemand ; en prose et en vers, — en très mauvais vers ; par des envolées, des

1. Alexandre Weill, *Ma Jeunesse*, p. 92-93. — Nous citerons toujours l'édition de 1888 (Paris, Sauvaitre, 72, boulevard Haussmann et chez l'auteur, 11, faubourg Saint-Honoré).

2. Né en Alsace au printemps de 1811, Alexandre Weill mourut à Paris, le 18 avril 1899 ; il avait près de quatre-vingt-huit ans.

fureurs et des boutades, — avec une fertilité de petit journaliste et une majesté de prophète...

S'il est parmi vous des personnes qui aient connu Alexandre Weill, elles ont pu garder de lui une opinion faite de leurs sentiments et de leurs souvenirs Pour moi, je ne l'ai jamais vu. Mais j'ai tant vécu dans l'intimité de sa parole écrite que j'ai, moi aussi, une sorte de vision de sa personne. Et c'est cette vision que je voudrais vous communiquer telle quelle...

Mais auparavant, je crois décent de vous avertir des intentions que j'apporte. On doit, je le sais, le respect aux morts; mais on leur doit aussi et surtout la vérité, et on ne doit qu'elle aux vivants... Je demanderai donc la permission de parler ici en toute franchise et de peindre Alexandre Weill tel que je le vois, c'est-à-dire dans cet amalgame d'originalités presque sublimes et de manies un peu baroques, qui me paraît la caractéristique de sa nature si étrange, si représentative du génie et de certaines bizarreries d'Israël.

Mais je ne puis songer à vous présenter une étude complète de la vie et de l'œuvre d'Alexandre Weill : je tenterai seulement d'esquisser sa silhouette. Et je conterai donc quelques épisodes remarquables de son existence, ce qui nous permettra de nous initier, chemin faisant, à plusieurs de ses livres et au travail de sa pensée.

***

Je me souviens d'une matinée déjà ancienne où, me promenant au Bois-de-Boulogne, je croisai soudain M. Maurice Barrès au détour d'une allée.

Rencontrer ainsi M. Maurice Barrès, — l'entendre parler librement, — est toujours une bonne fortune. Ce matin-là, il me dit son étonnement de ce que, parmi tant de jeunes littérateurs juifs, aucun ne songeât à s'aider d'instincts personnels, d'impressions d'enfance, de papiers de famille, pour fixer l' « âme juive », dans une œuvre d'imagination, comme lui-même s'efforçait de fixer l' « âme lorraine »... Et je me permis d'expliquer à M. Maurice Barrès que les juifs de France sont à présent trop identifiés à la société française, trop pareils aux autres Français de tous les groupes et de toutes les

provenances, pour être tentés ou capables d'exprimer une sensibilité, des idées et des tendances *différentes* et proprement juives, que nous ne trouvons plus en nous-mêmes[1]. — Mais dans le passé, ajoutai-je, le livre que vous souhaitez existe; ce sont les souvenirs d'Alexandre Weill... — Oui, répondit M. Barrès, je les ai lus; et il me confia son goût pour ce livre.

Je n'en fus pas surpris. *Ma Jeunesse*, d'Alexandre Weill, est un livre émouvant et délicieux. C'est vraiment le meilleur et le plus vivant que nous possédions d'Alexandre Weill. Il est délicieux, à cause du talent de l'auteur, qui, se laissant aller sur le tard à ce goût des vieillards qui les porte à regarder du côté de leur enfance, plutôt que du côté de la mort, a su se créer un ton mêlé de réalisme alsacien et d'idéalisme biblique qui communique à son récit des accents inimitables. Et il est émouvant, parce qu'il met devant nous, mieux que ne saurait faire aucun ouvrage de science et d'histoire, la vie, les traditions, les souffrances et les joies particulières des juifs d'Alsace et de Francfort, au début du XIXe siècle.

Je ne saurais trop recommander la lecture de *Ma Jeunesse* à ceux d'entre vous qui ne connaîtraient pas ce livre (sauf cependant aux très jeunes filles); et je vous en promets un plaisir extrême. Pour moi, je dois renoncer à vous en faire saisir tout le savoureux et le pittoresque : je n'utiliserai ces souvenirs d'Alexandre Weill que dans la mesure où ils permettent d'observer son développement intérieur.

A cet égard, voici une page qui nous donne une indication sur l'esprit dans lequel il convient de les interroger :

Je suis né, écrit Alexandre Weill[2], dans une époque où les principes de 89 ont commencé à pénétrer la moelle du judaïsme et à expulser les parties corrompues du Talmudisme. A cheval sur un passé qui se meurt et un avenir qui naît, je ferai connaître au public tout un monde à lui inconnu, qui va disparaissant depuis cinquante ans, et qui, malgré les tentatives réactionnaires des prêtres et des rabbins fanatisés, ne reviendra plus. Pour décrire ce monde plein de mystères, de préjugés, de superstitions et aussi de douleurs, il ne suffit pas d'être né Juif, il

1. Fernand Vandérem, dans son beau roman des *Deux Rives*, a magnifiquement créé un type de Juif prophétique, qui est d'ailleurs un juif étranger. Mais les *Deux Rives* sont un roman parisien, non le « livre juif » proposé par M. Barrès.
2. *Ma Jeunesse*, préface.

faut avoir étudié le Talmud pendant toute sa jeunesse; il faut avoir la science d'un rabbin érudit (car il y en a d'ignares, c'est même la grande majorité) et ne plus l'être. On a beau avoir les aspirations d'un homme de progrès, d'un philosophe, dès qu'on est prêtre, dès qu'on vit de l'autel, forcé de se prononcer entre l'intérêt et la vérité, on s'expose à opter pour l'intérêt. Le vrai sage, comme la vraie vertu, craint la tentation et s'entoure d'une haie d'épines. Dès que j'ai eu le diplôme de rabbin, et je l'ai eu pour ainsi dire malgré moi, je me suis dit : « Tu ne mangeras pas de ce pain de mensonge et d'erreur. »

Un instant, on me berça de l'idée de devenir un grand réformateur dans le judaïsme, mais ces genres de réformateurs m'ont fait l'effet de médecins, coupant un orteil malade d'une jambe gangrenée. Sauf l'idée de Dieu de Moïse, tous les attributs de la Bible et du Talmud m'ont paru contraires à la vérité, dès que j'eus l'âge de vingt-deux ans. On verra que, fort de ma volonté, j'ai vécu, tant bien que mal, plutôt mal que bien, sans avoir eu recours à ce pain de mystère, à ce vin du vertige...

Ce ton ne doit pas nous surprendre. Élevé pour être rabbin, Alexandre Weill a rompu de bonne heure avec la synagogue pour se transformer en prophète indépendant, très libre et souvent fort agressif envers les représentants du culte officiel, comme étaient les anciens prophètes, ou, si vous préférez, en libre-penseur juif, disposé à identifier les principes du mosaïsme avec ceux de la Révolution française [1].

Nous rechercherons dans *Ma Jeunesse* la première étape de ce développement et de cette rupture.

***

Abraham-Alexandre Weill naquit à Schirhoffen (Bas-Rhin), le 10 mai 1811. Son père était marchand de bestiaux. Sa mère était

1. « Sciemment ou inconsciemment, ces principes ont été empruntés par les grands hommes de 89 aux principes fondamentaux de Moïse. Je défie tous les savants du monde entier de me trouver avant Moïse, chez tous les peuples de la terre, l'idée, pas même le mot du principe de l'*Egalité*, encore moins celle de la *Liberté*. Platon a fondé sa République sur l'esclavage et la promiscuité des femmes. Outre l'Egalité et et la Liberté, Moïse a proclamé la Solidarité de tous les êtres créés par la nature sans exception devant le *Créateur-Un*, auquel il a donné le nom de Yéovah, mot qui veut dire : *l'Etre qui fut, est et sera toujours le même*, en d'autres termes indiqués par lui, *la Loi de la justice absolue* ; idée universelle que la Révolution a tronquée en Fraternité restreinte. » (*Code d'Alexandre Weill*, p. VIII ; Paris, Sauvaitre, 1895).

fille du rabbin de Bischeim. Elle avait vu, dans sa jeunesse, le moine roux Euloge Schneider promener à travers l'Alsace les atrocités de sa guillotine. Son propre père avait exercé, à Strasbourg, les fonctions de greffier révolutionnaire : « Il fut, nous dit Alexandre Weill[1], l'ami de Robespierre et de Saint-Just, ce dont son petit-fils le félicite sincèrement. »

Vraie ou prétendue, cette « amitié » des grands hommes de la Révolution et de son humble grand-père était, pour Alexandre Weill, un titre de noblesse auquel, — vous le sentez, — on ne l'eût pas fait renoncer aisément.

Israël a toujours été un peuple reconnaissant. En ce temps-là, les juifs d'Alsace sentaient avec force les bienfaits de la Révolution française. Elle avait reconnu en eux des hommes. Elle les avait adoptés comme Français. Elle leur avait infusé un patriotisme jeune et tenace, où il entrait toutes les émotions de la joie, de la surprise et de la tendresse. Pour la première fois depuis tant de siècles, leurs gosiers si rauques avaient tenté de s'assouplir au chant français, en psalmodiant la *Marseillaise*...

Puis, Napoléon était venu. De méchants conseillers l'avaient tourné contre les juifs d'Alsace. Après le décret de 1808, ceux-ci continuèrent de vivre à demi émancipés par les lois, mais suspects aux chrétiens et séparés d'eux, protégés pourtant par quelques maires voltairiens et de rares curés philosophes.

Au village, les enfants chrétiens jouaient à l'écart des enfants juifs. Certes, le petit Weill n'eût pas mieux demandé que de vivre en bonne amitié avec tous les petits garçons et surtout avec toutes les petites filles qui n'étaient pas de sa race. Mais cela ne dépendait pas de lui seul. Et il eut violemment à souffrir des premiers *hep! hep!* qu'il entendit de mauvais gamins et des hommes haineux lancer contre ceux de sa religion :

Le fanatisme, écrit-il[2], nous était venu de l'autre côté du Rhin, où la réaction cléricale donnait la main à l'oppression féodale.

Quand un Allemand sent l'éperon de son seigneur, il rue contre le juif. Partout où le chrétien allemand rencontrait un juif, il lui criait :

1. *Ma Jeunesse*, p. 23.
2. *Ibid.* p. 63.

hep, hep! Personne n'a jamais su ce que cela voulait dire. Aujourd'hui encore, les savants germains se creusent la tête pour déchiffrer cette énigme...

(On a prétendu, vous le savez, qu'il faut voir dans cette interjection l'assemblage des trois lettres initiales de la phrase latine : *Hierosolyma est perdita*, « Jérusalem est anéantie ! » C'est bien compliqué. On y a vu aussi une corruption de l'impératif allemand *Hebe* (arrête !), jeté au Juif. Et j'observerai, à l'appui de cette dernière interprétation, que les cochers de Paris ont coutume de se servir du même cri — *hep! hep!* — pour clouer sur place les passants, quelles que soient d'ailleurs leur religion et leur race. Peut-être n'était-ce, en somme, qu'une sorte d'onomatopée méprisante.)

Quoi qu'il en soit, Alexandre Weill conclut avec sagesse :

Cela fait une injure, et de l'injure à la voie de fait, il n'y a qu'un mouvement.

Le juif a toujours été habitué à ne pas répondre aux injures ; il est un contre cent mille. Il sait que devant la justice chrétienne, je parle toujours de cette époque, dès qu'il y a dans un plateau de la balance un juif contre un chrétien, il faut qu'il ajoute quelques pièces d'or, non pour avoir gain de cause, mais pour maintenir les deux plateaux en équilibre; autrement le chrétien l'emporterait de son propre poids.

Un ancien dicton du juif dit : « Supporte injures et horions, si tu veux avoir la vie sauve. » Pourtant, après Robespierre et l'Empire, il était difficile à la jeunesse alsacienne de rester de sang-froid devant cette éternelle scie de *hep, hep* [1] !

On apprit donc à l'enfant qu'il était un réprouvé :

Je cherchais les malheurs de ma race, sans les trouver. Ma mère, quand je lui en parlais, n'avait qu'une réponse : « Nous sommes dans le *Golès*. » Ce mot, qui veut dire *Exil*, date de la destruction de Jérusalem.

Ce *Golès* me parut bien long. J'avais bien lu dans Moïse, qu'en cas de désobéissance et de violation de la loi, Dieu accablerait Israël de malheurs sans nom et de misères sans fin, mais puisqu'à côté de ces malédictions il est question de pardon, puisque le *Pentateuque* ordonne la fête de *Kipour*, jour dont il est dit littéralement : « *En ce jour Dieu vous purgera de tous vos péchés* », pourquoi alors cette dureté envers le peuple

1. *Ma Jeunesse*, p. 64.

qu'il appelle son élu ? Pourquoi Israël souffrira-t-il toujours ? Pourquoi, dispersé parmi les nations, est-il toujours le bouc émissaire, le souffre-douleur de Dieu ? Nul ne put me résoudre ce problème.

M. Lévy [1], à ces questions, ne répondait que par des coups de règle, ou bien par de sinistres prédictions sur mon avenir.

Parfois je m'adressais à M. Michel Heiser, qui, tout versé qu'il était dans l'Ancien Testament, ne sut me satisfaire. « Guidèle, disait-il à ma mère, veille bien sur ton garçon, c'est une vieille âme ; il a vécu du temps de Moïse [2]. »

Or, le petit Alexandre avait lu un récit hébraïque, où il était dit qu'un certain Jésus, « élève talmudique de Rabbi Siméon ben Perachia, pour faire des miracles, s'était emparé du nom mystérieux de Jéovah ; nom que les Talmudistes ne prononcent jamais. A sa place ils disent *Adonaï* (Seigneur) [3]. » Lorsqu'il sut que les chrétiens de Schirhof adoraient en Jésus le fils de Dieu et pourchassaient les enfants des Juifs, pour l'avoir jadis mis à mort, il conçut de la haine contre Jésus, et les chrétiens de son village lui parurent autant d'idolâtres.

Un peu plus tard, un pasteur protestant lui prêta les Évangiles : il lut en cachette, et je crois bien qu'il admira. Cela fit scandale, parmi les dévots qui l'enserraient de leur orthodoxie étroite. Mais une certaine hostilité contre ce Jésus, qui était devenu la source de tous les malheurs modernes d'Israël, survécut en lui, fort longtemps, à sa lecture des Évangiles [4].

C'était un enfant très religieux, mais déjà très raisonneur. Souvent, ses questions peu discrètes, sa logique audacieuse et intransigeante, avaient embarrassé l'humble science des rabbins de village, ses premiers maîtres [5]. Fière de sa précocité, sa mère, qui avait

1. C'est le maître d'école.
2. *Ma Jeunesse*, p. 59-60.
3. *Ibid.* p. 60.
4. A la fin de sa vie, Alexandre Weill convenait cependant que, s'il avait vécu au temps de Jésus, il serait sans doute devenu son disciple et chrétien, tout au moins jusqu'à saint Paul.
5. « J'avais trois ans et demi, quand je fus conduit par ma mère chez Rabbi Samuel qui devait m'apprendre à lire l'hébreu. Il me dit : — Mon enfant, pour chaque lettre que tu apprendras, un ange du ciel te jettera une amande en guise de récompense. — Il y a donc des amandiers au ciel ? lui répondis-je. » (*Ma Jeunesse*, p. 30). — « A cinq ans et demi, après avoir traduit le premier verset

neuf enfants, souhaita que celui-ci devînt un sage en Israël ; et son père se résigna à n'être plus secondé par lui dans son commerce de bestiaux.

Lorsqu'il eut treize ans et trois mois, on décida qu'il irait étudier à Metz. Sa mère, après avoir cousu cinquante francs dans ses vêtements, lui recommanda de n'y toucher qu'en cas de nécessité extrême ; puis elle le laissa partir, en priant Dieu.

En ce temps-là, les étudiants talmudiques voyageaient à pied, s'arrêtant dans les villages où il y avait des Juifs. Le commissaire de la commune leur assurait le souper et le gîte, chez un coreligionnaire. Dans la ville où ils se rendaient, ils avaient aussi l'espérance d'être nourris par les habitants juifs. En effet, l'usage était qu'à tour de rôle chaque famille juive admit quelques étudiants à sa table, aux différents jours de la semaine. Cela se nommait des *journées*. Toutefois, cet usage tendait à se perdre, surtout dans la Lorraine française, où les notables juifs commençaient à se montrer oublieux de l'antique solidarité.

Alors s'ouvre pour Alexandre Weill une vie nomade, dont les aventures ne me paraissent comparables qu'à celles de ce jeune Espagnol qui, voici trois siècles, s'en allait étudier à l'université de Salamanque... Il devient une manière de Gil Blas, mais un Gil Blas alsacien et juif, un Gil Blas vertueux. — Ses miraculeuses aventures de misère, de joie et d'amour, vous les lirez dans *Ma Jeunesse*... Sans pouvoir le suivre dans toutes ses pérégrinations

hébraïque, « *Bereschith bara Elohim eth haschamaïm veéth haaretz* », « Avec le commencement Dieu créa les cieux et la terre », je demandai à M. Lévy, mon maître d'école : « Et qu'est-ce que Dieu a fait avant de créer le monde ? » Au lieu de me répondre, il m'appliqua sur l'épaule une douzaine de coups de règle en s'écriant : « Malheureux, tu renieras la foi d'Israël ! » De fait, il a dit vrai. J'arracherai avec la racine l'ivraie pullulante de toutes les religions fondées sur l'erreur philosophique. Là est ma mission. » (*Ma Jeunesse*, préface.) — « La lecture et la traduction de la création du monde m'arrachèrent aux jeux les plus attrayants de mon jeune âge et livrèrent mon âme à des réflexions, à des doutes, qui devinrent pour moi un véritable danger. Je n'osais plus faire de questions à mon maître, ma première ayant été très mal reçue, mais j'en accablais ma mère... La création du soleil le mercredi, après que le jour et la nuit existaient déjà depuis quatre fois matin et soir, me donna aussi du fil à retordre, bien que M. Lévy nous expliquât le commentaire du grand Raschi. Heureusement la légende d'Adam et Ève, celle du déluge m'arrachèrent aux mystères de la création. » (*Ma Jeunesse*, p. 35.)

romanesques, je vous transporterai tout de suite dans la ville où s'effectua sa rupture avec la synagogue, — à Francfort.

***

Alexandre Weill approchait de sa vingtième année. Il était très petit, chétif, avec des yeux intelligents, un grand nez, et des favoris floconneux. Il avait plus d'une fois souffert de la gale, qui était, disait-il, la compagne « obligée de tout étudiant rabbinique[1] ». Lorsqu'il parlait l'allemand ou le français, il maudissait sa vilaine prononciation gutturale ; mais, pour chanter, il était doué d'une jolie voix de ténor. Ce don lui valut d'être admis comme chantre à l'oratoire de la famille Rothschild, puis à la synagogue de l'hospice israélite[2]. Il donnait aussi quelques leçons d'hébreu et de français, et, de la sorte, parvint à vivre, d'autant qu'il était économe et sobre, et ne reculait point devant les besognes réputées les plus dures, comme d'aller balayer chaque matin le temple[3].

Le petit Alsacien logeait dans la rue des Juifs. Une vieille femme, nommée Bella Schloss, lui louait une vaste chambre au prix d'un florin et trente kreutzers, soit environ trois francs par mois. Il payait à sa façon, tantôt en promettant d'apprendre à écrire à Sarah, la vieille servante, ou en chantant à Bella Schloss des airs sacrés le vendredi soir.

Chaque matin, les étudiants s'assemblaient chez le grand-rabbin

1. *Ma Jeunesse*, p. 87.

2. « Pendant mon séjour à l'hospice, je fus employé comme officiant à la synagogue du *Hekdesch*. Ces fonctions, je les remplis d'abord gratuitement pour la gloire du Seigneur, mais bientôt je fus nommé à l'unanimité premier préchantre, lecteur de la *Thora*, et plus tard *Baal Tokéa* (joueur de corne du bélier pour en tirer les sons sacramentels, le jour du nouvel an.) — Pendant trois ans, j'ai vécu de ce casuel. Je n'avais point d'honoraires fixes, mais les grands jours de fête, de *Rasch Haschana* et de *Jom Kipour* me rapportaient d'ordinaire cent et jusqu'à deux cents francs. » (*Ma Jeunesse*, p. 245.)

3. « Le matin, en plein hiver, je me levais à six heures et demie. L'ablution à l'eau étant obligatoire pour le juif avant de faire la prière, et mon eau étant toujours gelée dans le pot de grès, force me fut, et cela durait trois mois, de casser la glace avec mon tire-bottes. Levé et habillé, je me rendais à la *Klause*, pour la balayer et la chauffer. Cela me rapportait trente kreutzers par mois. J'ai fait ce métier pendant une année. Au point du jour, les fidèles arrivaient pour la prière... » (*Ma Jeunesse*, p. 210.)

Trier. Alexandre Weill nous a conservé un tableau très mouvementé des disputes talmudiques d'alors. Le voici, — il a pour nous son intérêt et son importance, si nous songeons que bien plus tard, séparé des rabbins par sa philosophie et devenu l'enfant prodigue de la synagogue, cette éducation lui laissait encore son empreinte, et que, même à Paris et sur le boulevard, il resta jusqu'à la fin de sa vie l'éternel et terrible disputeur, le *bachor* de sa jeunesse :

Le café pris, on se rendait chez Rabbi Trier. Ce n'était plus un froid cours archéologique de syllabes et de phrases, comme chez Rabbi Fould, un récit de moribond ; c'était la parole vivante, débordante, enivrante ; une parole de feu et de foi !

Une demi-heure à peine, et c'était une mêlée, une bataille de discussions, de disputes, de cris, de rugissements. Les questions et les réponses se croisaient, volaient, rebondissaient, puis soudain les cris étourdissants étaient coupés par un silence de mort, chacun méditant et cherchant la solution demandée, la contradiction à lever, ou bien une nouvelle explication d'un texte inextricable.

Il y a treize manières de discuter, je les ai citées dans mon livre *Moïse et le Talmud.*

Un passant qui nous aurait entendus, nous eût certainement pris pour autant de fous furieux.

Le rabbi d'ordinaire nous laissait nous enfoncer dans un dédale de contradictions et nous réservait pour la fin sa solution, qu'il nous donnait avec un sourire de satisfaction sur les lèvres ; solution souvent accueillie par des hourras et des trépignements sans fin.

Par contre, quand ses réponses ne nous satisfaisaient pas, et nos objections tombant dru sur lui de droite et de gauche, il se laissait aller à des mouvements d'impatience, et parfois, à des accès de colère. Levant alors son pupitre et le posant avec fracas, il en faisait sortir une nuée de poussière, qui nous enveloppait et nous coupait la parole. A notre tour alors de sourire, non d'aise, mais de dédain. Il nous fallait des raisons et non des pupitres.

Un jour, le voyant se courroucer contre un condisciple, je criai à celui-ci en hébreu le verset de Moïse : « Ne sais-tu pas, malheureux, que tu es poussière, et que tu y retourneras. » Le rabbi qui avait déjà soulevé son pupitre, le posa doucement, en étouffant un sourire !

Cela durait tous les jours, de 9 heures à midi, sauf le vendredi et le samedi [1].

1. *Ma Jeunesse*, p. 210-211.

Pourtant, cette théologie n'absorbait pas entièrement le jeune Alexandre. Sa curiosité d'esprit, sa soif intérieure de justice le tournaient vers le monde moderne. Des journaux français parvenaient à Francfort : c'étaient le *Constitutionnel*, la *Gazette de France*[1]. Et comme les événements de France ont toujours eu le don d'éveiller au dehors l'attention passionnée des peuples, ces petits apprentis rabbins dévoraient les nouvelles de France, et ils s'exaltaient au contact lointain de Paris :

Un jour, le *Constitutionnel* et la *Gazette* n'arrivèrent pas à la poste de Francfort. Grande rumeur ! Ils n'arrivèrent pas non plus le lendemain. Attroupements dans les rues ! Le garçon de café, qui avait un nez long d'une aune et qui politiquait à tort et à travers, me dit : « Mon nez sent la poudre. » Enfin, le troisième jour, le journal allemand annonça la Révolution de Juillet.

Ce fut un coup de foudre. Pour avoir un numéro de ce journal, j'ai escaladé un mur de cinq mètres de hauteur, au milieu d'une tourbe de curieux, au risque de me casser le cou. La rue des Juifs surtout était sens dessus-dessous.

Les juifs de tous les pays sentent d'instinct la connexion intime qui existe entre eux et la Révolution française. Ils saisissent les relations intérieures, qui lient l'idée d'un Dieu immuable comme idéal de justice, avec la Révolution de 89 ; Révolution, qui, quoi qu'en disent les ignares, les caffards et les cuistres, devait logiquement aboutir à l'*Être suprême de Robespierre*, et qui, sans ce fondement céleste, devait nécessairement s'effondrer, non seulement dans sa cause, mais encore dans tous ses effets !

La Révolution de 1830 a retenti comme une trompette de Jéricho dans les cœurs de tous les juifs de l'univers. Nous autres, Israélites alsaciens et français, nous parcourûmes les rues de Francfort, ivres d'orgueil et de bonheur, chantant, criant, gesticulant comme des fous mis en liberté. Que de larmes de joie j'ai vu couler ! Pendant trois jours, nous ne sentions pas le besoin de nourriture. Et quand enfin le *Constitutionnel* arriva avec des détails, ce fut une fièvre, une liesse perpétuelle, quelque

1. « Nos sympathies étaient d'avance acquises au *Constitutionnel*, que nous lûmes religieusement, depuis le titre jusqu'au nom de l'imprimeur, y compris les annonces. Moi seul je faisais des études sur la *Gazette*. » (*Ma Jeunesse*, p. 265.)

C'était la *Gazette de France* dirigée par ce curieux et chimérique M. de Genoude, qui était catholique, légitimiste, et féru du suffrage universel. Plus tard, à Paris, le petit juif de Schirhof fut distingué par M. de Genoude et travailla pour la *Gazette*. Il serait piquant de rechercher les traces de la collaboration d'Alexandre Weill à la sévère *Gazette de France*.

chose qui, d'après un proverbe allemand, *n'a pas encore été!* Une cohue hurlante, buvante, dansante, prophétisante.

La race juive est toujours la même! Telle elle est dans la rue des Juifs de Francfort, telle elle fut dans le parvis du temple de Jérusalem; telle elle sera toujours! Une mer, tantôt tourbillonnante, mugissante, engloutissante, tantôt plate, à peine ridée, dévorant ses fureurs dans l'abîme.

Le soir, nous dansions comme des forcenés dans nos chambres, en gueulant la *Marseillaise*[1]...

C'est vers le même temps que notre héros entreprend de se donner une culture universelle. Avec une préférence marquée pour les écrivains du XVIIe et du XVIIIe siècles français, il se met à interroger, brusquement et éperdument, les génies de tous les pays et de tous les temps : Homère, Sophocle, Thucydide, Condillac, Gœthe, Lessing, Fénelon, Dante, Klopstock, Shakespeare, Rollin, La Fontaine, Le Sage, Florian, Racine, Jean-Jacques, — plus tard Descartes et Spinoza... Par le désordre de cette liste, je cherche à imiter ici le désordre de ses lectures. Elles paraissent avoir été gigantesques et incohérentes. Et le résultat fut ce qu'il devait être... Imaginez ce que pouvait produire cette invasion violente de tout le savoir, de toute la pensée, de toute l'imagination éternelle des peuples dans le cerveau d'un petit étudiant rabbinique, dont la sphère spirituelle s'était jusqu'alors limitée à des exercices d'école sur les textes de la Bible et du Talmud. Comment n'eût-elle pas entraîné le doute, l'inquiétude, le déséquilibre, que suscitent toujours, même chez des jeunes gens mieux avertis ou plus frivoles, les premières ivresses de l'émotion philosophique?

Chez le petit Alexandre Weill, qui était outrancier et logicien par tempérament, ce choc fut terrible. Justement parce que sa nature était dogmatique et religieuse, son premier élan d'incrédulité l'emporta d'abord bien au-delà du point auquel il devait finalement se tenir. Avec cette même crudité qu'il avait mise jusqu'alors à affirmer et à croire, — il nia. Là-dessus, nous avons son aveu : « Je n'avais plus la foi, je ne croyais plus à la révélation personnelle de Moïse, encore moins au Talmud. *Je passais mes nuits à chercher*

1. *Ma Jeunesse*, p. 266-267.

les preuves de l'existence de Dieu[1]. » Et vous entendez bien que ces preuves, s'il les cherchait, c'est qu'il ne les trouvait plus en lui...

Ailleurs, il nous conte les étranges soirées qu'il passait en compagnie de deux jeunes filles, couturières de leur état, dont l'une, — Réginèle, — fut, dit-il, « son premier amour[2] ». (Même, cet amour l'attira dans certaines aventures scabreuses...) Il leur lisait, leur commentait la *Nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques, le *Charles XII* de Voltaire, et surtout le *Droit de Moïse*, livre hérétique de Michaëlis. Parfois survenait un jeune barbier, ami de ces deux jeunes filles, et tard dans la nuit la causerie se prolongeait en querelles audacieuses sur Jésus et sur Moïse, et sur l'essence de la révélation, et sur les destinées de l'âme...

Surpris lui-même à ce souvenir, le vieil Alexandre Weill s'écriera plus tard, avec un mélange de sarcasme et d'orgueil :

> Dire que, dans le fond d'une chambre, au fond d'un couloir, au fond de la rue des Juifs, un étudiant, un barbier et deux couturières mettaient en doute tous les principes sur lesquels l'humanité roule depuis des siècles[3] !

(En vérité, n'était-ce point là, très exactement, la première Université populaire?)

De pareilles crises sont toujours redoutables chez ceux qui sont aptes à les trouver sur leur chemin. Mais combien davantage chez un futur prêtre ! Soudain, le jeune Alexandre Weill ne se découvre plus d'obéissance possible qu'envers la raison, ni de goût intime que pour les joies de la vie, de l'esprit et de l'amour. Incertain de croire en Dieu, il était certain de rejeter le dogme et le rituel... Et brusquement, il sentit qu'il ne pourrait pas être rabbin...

De telles natures ignorent l'art d'accommoder le jugement à la conduite. Chez elles, l'acte suit toujours de près la décision intérieure. La peur du scandale leur est inconnue, et celle de ses conséquences... Alexandre Weill, âgé de vingt-deux ans, sortit donc avec fracas de la synagogue.

1. *Ma Jeunesse*, p. 352.
2. La troisième et dernière partie de *Ma Jeunesse* a pour titre : *Réginèle, mon premier amour.*
3. *Ma Jeunesse*, p. 364.

Son récit à cet égard paraît un peu bien poussé de ton. En l'écrivant sur ses vieux jours, peut-être cet imaginatif Alexandre Weill aura-t-il cédé à la tentation d'embellir, par l'introduction de certains détails, et de rendre plus héroïque le personnage qu'il avait joué au temps de sa jeunesse. Pourtant, ce récit doit être assez exact au fond ; il est conforme à ce que nous savons par ailleurs des motifs de sa retraite. — Vous le trouverez dans l'énorme et paradoxal ouvrage qu'Alexandre Weill, à la fin de sa vie, a consacré à la critique du Pentateuque, lorsqu'il en vient à commenter ce passage du Lévitique où il est dit : « Tout ce qui sera dévoué par interdit sera entièrement consacré à l'Éternel. *Aucune personne dévouée par interdit ne pourra être rachetée, elle sera mise à mort*[1]. »

Voici le récit d'Alexandre Weill :

Depuis l'âge de dix-huit ans jusqu'à vingt-deux ans (j'avais déjà le diplôme rabbinique), j'étais premier officiant et lecteur de la *Thorah* dans la synagogue de l'hospice israélite, à Francfort. Cette petite synagogue avait la réputation d'une chapelle sacro-sainte. Il n'y avait qu'une cinquantaine de fidèles, composés de quelques ultra-orthodoxes richards, et de plusieurs rabbins et élèves rabbiniques. De même pour les femmes, toutes connues pour leur piété et leur charité.

Le Pentateuque écrit sur parchemin est sans voyelles. Comme j'en faisais tous les samedis une lecture à haute voix de sept coupures et tous les lundis et jeudis d'un chapitre, je le savais par cœur. Un samedi (j'avais déjà sauté d'un extrême à l'autre, d'une grande piété, d'un bond, à un doute universel, et la lecture presque quotidienne du Pentateuque avec ses contradictions flagrantes, n'était pas étrangère à cette conversion), arrivé à ce passage, je le sautai lestement et passai aux dix dernières lignes. — Monsieur ! Monsieur ! Jeune homme ! Jeune rabbin ! me criaient dix voix à la fois, qui d'ordinaire suivaient scrupuleusement la lecture dans leur livre, vous avez sauté deux versets ! Il est défendu de parler pendant la lecture. Mais comme le *Lévitique* finit à ce passage, après avoir prononcé la bénédiction voulue, je leur répondis : — Oui, Messieurs ! J'ai sauté cet infâme passage. Lisez-le vous-même. En savez-vous la signification ? J'en doute ! Quant à moi, jamais ces lignes ne franchiront plus mes lèvres. Il y eut des cris et des clameurs ! — Et pourquoi ? me demanda à la fin le plus vieux des assistants ? — Parce que, lui répondis-je, c'est le panégyrique du sacrifice humain, que Moïse, au nom de Dieu, a voué à toute exécration ! Il y eut un silence.

1. Lévitique, XXVI, 28-29.

— Ce jeune homme a peut-être raison, dit le vieux, mais ce n'est pas à nous d'abolir un usage de deux mille ans. — Si cela vous déplaît, lui dis-je, en ôtant ma chasuble, renvoyez-moi ! Et d'ailleurs, je vous donne ma démission de *Hasan* et de *Koré* (de chanteur et de lecteur) ; mais comme j'avais une très belle voix de ténor de poitrine, que je savais l'hébreu comme une langue maternelle et surtout que j'allais vite, abattant le service au galop (ce qui leur allait très bien), on me priait de continuer mon service. La cause fut portée devant un lit de justice composé de trois rabbins. On me priait de revenir sur mon obstination, mais mon parti était pris. Je maintins ma démission, en leur disant que depuis longtemps je n'étais plus digne de leur servir ni de lecteur, ni de chanteur, et depuis ce jour je n'ai plus revu cette sainte synagogue que quarante ans plus tard, et qui aujourd'hui n'existe plus du tout [1].

Et voilà notre Alexandre Weill sur le pavé de Francfort... Il n'a plus de métier, il n'a pas de ressources, et, par cet éclat, vient sans doute de s'aliéner ses protecteurs ? — Si pourtant ! il lui en reste, tant parmi les juifs fidèles que parmi les convertis et les protestants.

Je détache d'une de ses brochures [2] cette autre page de souvenirs :

A peine eus-je jeté aux orties le froc rabbinique, que quatre millionnaires, dont un sénateur et un magistrat [3], m'offrirent six mille francs, pour achever mes études de chant, à condition de m'engager d'avance

1. *Les Cinq livres* (*mosaïstes*) *de Moïse*. Tome III ; *le Lévitique*, p. 223-224.
2. *La Mission Nouvelle*, préface. — Paris, Dentu, 1885.
3. « A l'âge de vingt-deux ans, un comité composé de deux sénateurs chrétiens, qui m'avaient entendu chanter dans la synagogue, du célèbre avocat Goldschmid, d'un membre de la famille Rothschild, M. Beylus, et du docteur Wihl bien connu en France, après m'avoir fait chanter l'air du ténor de la *Flûte enchantée*, m'ont offert de consacrer la somme de six mi le francs à mes études de chant, à condition de m'engager à vie comme premier ténor à l'Opéra de Francfort, à raison de dix mille florins par an. Je leur ai répondu : « Vous voulez que de la belle voix que Dieu m'a donnée, je flatte les oreilles de mes contemporains. J'aime mieux les leur faire tinter avec les vérités que ce même Dieu m'a inspirées. » Ils m'ont congédié, en me disant que j'étais un petit fou destiné à crever sur le fumier. Deux années plus tard, après avoir publié une brochure intitulée : *Réponse aux questions vitales de la philosophie*, dont il m'a été impossible depuis de retrouver un exemplaire, le même docteur Goldschmid, qui est resté mon ami jusqu'à sa mort, m'a écrit : « Vous aviez peut-être raison. » (*Code d'Alexandre Weill*, p. VII ; Paris, 1895.) — Voir aussi *Souvenirs intimes de Henri Heine*, p. 73. — Et notons ici qu'Alexandre Weill conte d'ordinaire une demi-douzaine de fois (pour le moins), avec des variantes, les anecdotes de sa vie. Qu'il s'agisse d'idées ou de souvenirs jamais il ne craint les répétitions.

à l'Opéra de Francfort. Offre tentante ! Le maître de chapelle, M. Guhr, juif converti et mon ami, me disait que j'avais un million dans le gosier et qu'il se faisait fort de l'en faire sortir. J'acceptai préalablement. A peine lancé dans cette carrière, au seuil encore du temple, dirigé par des marchands, je m'aperçus que c'était un véritable esclavage. Esclavage doré, soit ! Mais esclavage ! Tous les jours à l'heure fixe aux répétitions, matin et soir aux leçons. Être exposé à ce qu'un directeur examine vos mollets et vos dents ; chanter à l'heure indiquée, non pas quand il vous plaira, quand le cœur vous en dit, mais quand il plaira à un directeur spéculateur et à un public sot, et ignorant et oisif ; être exposé aux sifflets d'un imbécile et par-dessus tout s'engager par écrit et signer tous les jours un papier de présence. Il est vrai qu'on a devant soi un bel avenir d'or et de femmes ! Mais quoi ! L'or, je m'en passais très bien, et quant aux femmes je crois, avec la cabale, que, récompense ou châtiment, on a toujours la femme que l'on mérite et qu'en dehors du mariage, comme l'hydropique, plus on a d'eau dans le ventre, plus on a soif ! Et puis représenter des personnages souvent antipathiques, chanter des airs d'amour, quand on a la haine au cœur, *mentir pendant toute sa vie*, paraître ce qu'on n'est pas, et rien laisser après soi qu'un sillage d'écume, semblable au navire qui fend l'onde !

Moi, qui connaissais, par mes études rabbiniques, le néant et les vanités de la courte vie, qui, au lieu d'être un justiciable, avais déjà pris dans la presse, le rôle de justicier...

(Alexandre Weill avait un peu collaboré, à l'occasion, aux feuilles littéraires de Francfort, et peut-être se faisait-il quelque illusion sur ses dons d'écrivain. Même, il n'est pas impossible que cette foi en son génie l'ait secrètement encouragé à quitter le métier de rabbin...)

Il continue :

— Non, me dis-je, c'est une vie de *mensonges* dont tu ne goûteras pas. Le bon Dieu fut de mon avis. Il m'envoya une bonne petite maladie de peau, me livra à un tas de médecins allemands, plus ignorants, plus empiriques l'un que l'autre, et le théâtre et le chant furent, non sans luttes, écartés pour toujours, malgré une nouvelle tentative de mon ami Meyerbeer.

Le même sénateur — il s'appelait *Coester* — qui avait souscrit pour faire de moi un chanteur, après avoir vu mon refus et après avoir lu de moi une brochure intitulée : *Koiladi et son ami, réponse aux questions vitales de la philosophie et de la religion*, vint m'offrir en mariage sa nièce, son héritière, à condition de me convertir et de me faire pasteur protestant.

Là-dessus, soyons un peu sceptiques... Si Alexandre Weill avait pu épouser toutes les jeunes filles qui, d'après ce qu'il conte [1], s'offrirent à lui ou lui furent offertes, il eût possédé le harem du roi Salomon. Et c'est sa manie de montrer avec quel courage il sut refuser une série de conversions avantageuses. — (Dans *Ma Jeunesse*, voyez l'épisode de cette riche et noble dame de Metz, qui veut l'entraîner dans le catholicisme : il a treize ans, et répond à Mme de Caulat sur le ton de Joas enfant à la reine Athalie... Plus tard, à Francfort, la ravissante renégate Esther le tente, et il lui résiste avec des mines d'exorciseur effarouché...)

Donc, il conclut :

Moi, qui avais refusé de défendre Jéovah, je devais m'engager à défendre Jésus. Cet homme a peut-être fait du bien aux ennemis des Juifs, mais jamais fils n'a fait autant de mal à sa famille que ce Juif a fait à son peuple ! On m'aurait offert vingt nièces et cent millions, il m'eût été impossible de trouver dans l'Évangile une seule vérité qui ne fût contenue déjà dans l'Ancien Testament. Et quant à Jésus, le disciple de Rabbi Jéshuah Ben Prachia, je l'ai toujours cru de la race des élèves talmudiques, mes compagnons d'étude, et qui n'aimaient pas plus que lui les Pharisiens.

1. Et pourtant, il a écrit : « Je n'ai jamais été un homme à bonnes fortunes. Enfant, je me fis aimer par mon ardeur à apprendre, par ma vivacité, par ma voix ; mais, dès que je fus un homme, je reculai au second plan, autant par ma petite taille que par ma timidité intérieure. — Comme chez tous les poètes, ma passion se purifiait au feu de l'imagination, et pendant que j'adorais à genoux, d'autres montaient sur l'autel. » (*Ma Jeunesse*, p. 166.)

La fille du sénateur Coester était, du reste, fort laide. Alexandre Weill l'avoue dans un très curieux et précieux livre, écrit en allemand, où il a réuni sa correspondance avec divers écrivains d'Allemagne, en y mêlant des fragments d'autobiographie. J'en traduis ce passage : « J'étais gorgé de principes républicains, que j'avais tous puisés dans la législation de Moïse. J'écrivis alors une brochure, *Kolladi et son ami, réponse aux questions vitales de la philosophie et de la religion.* Le libraire, mon ami, me l'imprima *à crédit*, comme on avait coutume de dire. Je veux être mort, si je m'en rappelle une seule ligne. Je n'en ai pas un seul exemplaire et l'éditeur, qui ne m'a jamais donné un centime, me disait avoir tout vendu. Je crois, foi de chrétien ou de juif, qu'il fit tout mettre au pilon, car il ne me fut jamais possible de lui en pêcher un exemplaire. Bref, tous les quinze jours j'étais appelé par la police, qui me jetait à la figure que j'étais un étranger, et par-dessus le marché un juif. Un sénateur de Francfort, nommé Coester, qui était très riche et n'avait pas d'enfants, voulut faire de moi un pasteur protestant et me promit sa nièce, qui était encore plus laide que ma fiancée juive, Perle de Hatten. Avant mon mariage, je n'ai jamais été aimé que par des femmes qui n'étaient pas belles. Seule, Réginèle fut une grande beauté... » (*Briefe hervorragender verstorbener Männer Deutschlands*, p. 225 ; Zurich, 1889.)

Je n'ai pas hésité une heure pour écarter ce nouveau *mensonge* d'un revers de main.

Ainsi, pour lui, être rabbin ou pasteur, c'était être esclave et mentir. Se faire chanteur, c'était être esclave et mentir encore. Mais devenir un écrivain, un journaliste, c'était garder son indépendance, — Alexandre Weill le croyait alors, — et combattre, tel un prophète, pour la justice et la vérité !

***

Une première phase de sa vie est close... L'apprenti rabbin se transforme en homme de lettres ; et le petit Alsacien, après avoir essayé de Francfort, est guetté par le grand Paris.

Le hasard lui vint en aide.

En 1836, Gérard de Nerval traversa Francfort. Alexandre Weill combattait alors dans les rangs de la *Jeune Allemagne*. Gérard le vit, s'attacha à ce drôle de garçon, et l'engagea à venir chercher fortune à Paris.

Alexandre Weill en était bien tenté, mais il hésitait :

Comment aller à Paris sans être sûr d'y gagner ma vie avec ma plume française, affligé que j'étais de mon accent alsacien, que je n'ai jamais totalement perdu? — L'envie de rentrer dans mon pays, qui, grâce à l'émancipation des Israélites, devint pour moi une patrie, s'empara tellement de mon esprit, qu'elle faillit briser le corps[1].

Il se décida à jouer la partie, quitta Francfort, et « devint » Français, comme il le dit, par un libre choix.

Cette grande patrie retrouvée, la France, il l'aima jusqu'à sa mort et, quand vinrent les malheurs de 1870-71, ses *Lettres de vengeance d'un Alsacien*[2] dirent sa douleur et sa colère d'avoir vu Schirhof changé en village allemand.

Mais en 1837, époque où il vint s'installer à Paris, convenons qu'il était encore un peu étranger à la France, sinon dans son cœur, du moins dans son langage et sa tournure. Surtout, il était étranger

1. Préface de *Mes Romans*. — Paris, Cohen frères, 1886.
2. Paris, Dentu, 1871.

au boulevard. Dans cette bohème littéraire où il fréquente dès son arrivée, il apparait comme eût été l'Ingénu de Voltaire, si, au lieu d'être Huron et de s'être laissé baptiser, il était né, demeuré juif et Alsacien. Tout de suite, à Paris, il avait rejoint son grand coreligionnaire Henri Heine, dont il devint vite le commensal et, si j'ose dire, la doublure... Henri Heine, voilà à qui il faut toujours songer pour comprendre et hiérarchiser Alexandre Weill. C'est un Henri Heine, moins le sourire diabolique et le génie lyrique. C'est un Henri Heine moins favorisé.

Dans les cénacles artistiques où cette protection un peu narquoise de Henri Heine l'avait introduit, on s'amusait du petit Weill, on lui infligeait même parfois des moqueries assez pénibles ; mais on l'aimait bien[1]. Au reste, il savait se défendre, car il possédait un certain instinct batailleur...

— Qui est ce Weill, murmure Paul de Saint-Victor au café de la Porte-Montmartre, où les célébrités du temps, — Théophile Gautier, Eugène Sue, Méry, Philibert Audebrand, — se réunissaient souvent avec Henri Heine et Mathilde autour d'une côtelette à la provençale... D'où vient-il ? Il a gardé les pourceaux !

— Possible, réplique le petit Weill, mais je ne les garde plus. Tandis que vous, monsieur de Saint-Victor, si vous aviez gardé les pourceaux, vous les garderiez encore !...

Et Henri Heine d'intervenir en riant : « Bien répondu... » disait-il. Et il ajoutait : « Weill, tu as dû voler ce mot-là quelque part[2] ! »

1. « Grâce à ma qualité de correspondant des principaux journaux allemands et à mon amitié avec Gérard de Nerval, j'obtins vite mes entrées dans les sanctuaires de la science et de la littérature de Paris. En effet, tous les journaux allemands étaient à ma disposition. Je correspondais avec *la Gazette d'Augsbourg*, *le Correspondant de Nuremberg*, *la Gazette de Leipzig et le Courrier de Stuttgart*. — J'étais collaborateur du *Monde Elégant* de Kuhne, du *Morgenblatt* de Cotta et du *Télégraphe* de Gutzkow. J'étais plus connu en Allemagne à l'âge de vingt-quatre ans, que je ne le suis en France, après quarante années de travaux littéraires, poétiques et philosophiques. Mais j'étais décidé, dussé-je mourir de faim, à briser ma plume allemande et à ne plus écrire que dans la langue sacrée de ma patrie, à laquelle je ne préfère que l'hébreu. » (*La Mission nouvelle*, préface.)

2. Adolphe Brisson, *Promenades et visites*, *le dernier ami de Henri Heine*. — *Temps* du 21 novembre 1901.

Les *Souvenirs intimes de Henri Heine*, par Alexandre Weill (Dentu, 1883), sont un de ses bons livres, et un document infiniment agréable et réaliste sur la vie privée de ce grand poète.

Alexandre Weill n'avait pas volé cette réponse, — Saint-Victor non plus. Le petit paysan d'Alsace l'avait trouvée en lui-même, dans sa fierté de descendre d'une vieille nation pastorale et vénérable [1], et dans la conscience de l'effort qu'il avait dû fournir, — lui, humble étudiant talmudique, — pour être admis à la table où daignait s'asseoir cet imposant Saint-Victor.

Cette fierté, ce que nous savons des difficultés de sa jeunesse le justifiait de la ressentir. Elle était immense. Elle éclate, incommensurable, dans tout ce qu'Alexandre Weill a écrit. Et tantôt, elle fait sourire, tantôt elle arrête et force presque à l'admiration. Dans le fatras de son œuvre si incohérente et confuse, si quelques pages ou quelques paroles méritent de survivre, n'est-ce point cet orgueil qui leur donne de l'éloquence?

En voici, je crois, le plus magnifique exemplaire. Je le relève dans l'*Histoire véridique et vécue de la Révolution de 1848*, à l'endroit où Alexandre Weill conte son projet de candidature à l'Assemblée Constituante :

Sur une seule déclaration insérée dans la *Presse*, j'ai eu 15,000 voix à Paris. On m'a prié de me présenter aux clubs, mais, à vrai dire, je ne tenais pas et ne tiendrai jamais à être *élu* par d'autres *Je me suis élu moi-même dès l'âge de sept ans, quand, tout en gardant les bêtes de mon village, j'ai lu l'histoire de David en hébreu* [2].

Je sens là une force de style et une hauteur sauvage qui, — pour reprendre le langage du comte de Gobineau, — caractérisent directement le *fils de rois* ou, si vous préférez, le *fils de prophètes*...

Dans cet Alexandre Weill devenu petit journaliste parisien, assidu des salles de rédaction, correspondant du *Monde élégant* de Leipzig et collaborateur du *Corsaire Satan*, et soupant avec la bohème, survit l'âme d'un contemporain du roi David [3]. Dans ce petit Alsacien

1. « Moi aussi, je suis gentilhomme et de race encore ! Ma noblesse remonte jusqu'au patriarche Abraham. » (*Lettres de vengeance d'un Alsacien*, p. 4.)

2. Chap. XIII. — *M. de Girardin.*

3. Tel était bien son propre sentiment sur lui-même. Aussi a-t-il mis les vers que voici en tête de ses *Knittelverse eines Elsässer Propheten* (Paris, 1885, chez l'auteur):

Es giebt keine Propheten mehr!
So schallt es aus den Gassen.
Die Häuser Gottes, sie sind leer,

déraciné, couve encore le feu sacré et crépitent parfois les étincelles du prophétisme d'Israël.

***

Je ne suivrai pas Alexandre Weill dans sa carrière parisienne, car il nous faudrait étudier presque toute l'histoire littéraire, politique et morale du dernier siècle, à laquelle il s'est mêlé en tirailleur isolé et petit combattant. Certes, il pourrait être piquant et instructif de reprendre ainsi le fil des événements publics, en l'observant selon l'optique d'un de ces originaux, à demi obscurs et à demi notoires, dont Alexandre Weill nous apparaît comme un type assez éminent.

Mais ce travail excéderait de beaucoup le cadre de cette causerie. Je ferai donc ici un bond d'une trentaine ou d'une quarantaine d'années, afin de peindre Alexandre Weill tel que certains d'entre vous ont pu le connaître encore ; et je lui restituerai, si je puis, la figure qui semble s'évoquer d'elle-même, lorsque son nom est prononcé de notre temps.

***

C'est un vieux petit homme, vif et sarcastique, dont la tête éclate de pensées et dont les vêtements sont bourrés de brochures.

Die Priester sind verlassen.
. . . . . .
Ich aber herzhaft sage Euch :
Ich bin ein Gottesgesandter,
Ich komme aus dem Frankenreich,
Und heisse Alexander.

Traduits en français par lui-même (*Rimes alsaciennes*, Paris, 1889), ces vers ont moins de force, mais non moins de saveur :

Il n'est plus de prophètes,
Entend-on dire partout.
Les maisons de Dieu sont vides,
Les prêtres sont abandonnés !
. . . . . .
Mais moi, sans vantardise, je vous dis :
Je suis un envoyé de Dieu !
Je viens du cœur de la France,
Et mon nom est Alexandre !

Sous la Monarchie de Juillet, en 48, sous le Second Empire et la Troisième République, il a voisiné avec toutes les gloires de la politique, de la finance, du journalisme et de la littérature. Et lui-même, il est devenu une physionomie du boulevard. De près ou de loin, tout le monde à Paris connaît Alexandre Weill ; et Alexandre Weill se vante de connaître tout le monde. Les simples passants n'ignorent pas son nom. Les camelots, sitôt qu'un incident de quelque importance surgit dans la vie de la cité, leur crient aux oreilles l' « Opinion d'Alexandre Weill » sur le fait du jour, la « Réponse d'Alexandre Weill » aux puissants de la terre...

C'est qu'Alexandre Weill détient les vérités éternelles et il les disperse, par ordre du Seigneur, au vent de l'actualité.

Par malheur, ses placards ne se vendent guère, et on les lit moins encore. Alexandre Weill s'en attriste. Car il est très affligeant de posséder la vérité, et d'être inapte à la répandre. Mais s'il rencontre un ami, il tire de sa poche et lui offre son dernier livre. L'ami écoute, sourit et s'esquive en prenant le volume, que ses héritiers découvriront un jour dans sa bibliothèque, vierge et endormi...

Alexandre Weill sait cela. Mais il ne se décourage point, parce qu'il a confiance dans la force de sa pensée et dans son réveil futur : « Ce livre ne sera pas lu, du moins de mon vivant, écrit-il en tête d'une de ses préfaces. Aucun de mes livres sérieux n'a été lu, et cela tient à des causes entièrement dépendantes de moi et que je n'ai jamais cherché à faire disparaître... [1] » (Là-dessus, il se dupe peut-être : même s'il avait ambitionné de se faire lire, serons-nous si certains qu'il y serait parvenu ?) Et, dans une autre préface : « Je suis sûr qu'après ma mort, mes révélations, autant inspirées par ma pensée que corroborées par ma science, feront une révolution dans l'histoire de toutes les religions existantes. Je sais aussi, comme dit David, qu'on partagera ma robe en lambeaux, chacun inventera quelque partie de mes découvertes et la déclarera sienne ; mais, au fond, on ne pourra que glaner dans un champ labouré, ensemencé et moissonné par moi [2]. »

1. *La Mission nouvelle*, préface.
2. *Le Centenaire de l'émancipation des Juifs*, préface. Paris, 1888.

Réconforté par cette espérance indestructible, qui n'anime pas au même degré tous les auteurs incompris, Alexandre Weill patiente et continue à faire imprimer des livres qui ne rencontrent pas d'acheteurs et pour lesquels il n'essaie même plus de découvrir des éditeurs [1]. Assurément, ce n'est point dans un espoir de lucre, mais dans un esprit mêlé d'orgueil, de désintéressement, de « devoirs » à remplir envers Dieu et le genre humain, que jamais il ne se lasse de publier ces livres à ses frais, ou plutôt aux frais de sa femme, dont le commerce de modes alimente la propagande et les méditations du prophète.

Alexandre Weill avait épousé Mlle Agathina Marx à la fin du règne de Louis-Philippe, — en 1847. Elle n'avait jamais été belle dans son apparence périssable, et ce n'est plus une indélicatesse de dire qu'elle fut même un peu contrefaite ; mais son âme était haute et pure. Tant qu'elle vécut, Alexandre Weill l'aima religieusement ; et, dans le volume de vers qu'il a nommé *Agathina, ma femme ! Les grandes Juives de l'histoire* [2], il lui a dédié un monument poétique après sa mort. Grâce à elle, il avait pu d'assez bonne heure s'affranchir des besognes ingrates du journalisme, et

1. La plupart des derniers livres d'Alexandre Weill portent cette indication : « Chez l'auteur, 11, faubourg Saint-Honoré. » — En outre, sur certains d'entre eux, on lit cet avis : « *Ne pas confondre mon nom avec celui de mon riche homonyme, 45, rue de Courcelles.* »

Pendant les sept dernières années de sa vie, Alexandre Weill vécut enfermé chez lui, sans sortir. Non qu'il fût malade. Mais il avait un grand dégoût de ses contemporains. Sa femme était morte, il vivait en compagnie de ses deux servantes, qui l'aidaient à relire et à corriger tous ses livres. Alexandre Weill leur dédia une « idylle dramatique en vers », intitulée *Christian et Christine* (Paris, 1896), qui porte en exergue :

A Mademoiselle Marie Nievollet,
ma fidèle et honnête servante depuis seize ans,
Et à Mademoiselle Alice Barberet,
qui me sert fidèlement, depuis cinq ans, de servante et de secrétaire.

2. Paris, Dentu, 1879. — Agathina Weill, née Marx, mourut le 20 octobre 1878. Elle repose auprès de son mari, au cimetière Montmartre, où le passant s'arrête à lire l'épitaphe que lui a composée Alexandre Weill :

Amis ! elle a quitté notre sainte phalange !
Ce n'est qu'à son départ que l'on reconnaît l'ange.

Agathina était une femme d'une réelle distinction d'esprit. On pourra lire ses lettres, dont quelques-unes sont charmantes, dans le volume intitulé *Lettres d'amour entre deux Epoux avant et après le mariage, depuis 1847 jusqu'à 1878*, où Alexandre Weill a imprimé, sans la moindre pudeur, l'histoire de sa vie conjugale.

s'adonner à sa flamme d'inspiré. Agathina comprenait qu'il en devait être ainsi. Elle était fière de son époux. Le ménage habita longtemps la maison qui porte le n° 11 du faubourg Saint-Honoré, près la rue Boissy-d'Anglas. Agathina y avait son magasin de modes, et elle offrait des soirées aux gens de lettres amis d'Alexandre Weill.

Elle était modiste, il était prophète. Et lui-même se surnommait l'*Isaïe du faubourg Saint-Honoré*...

***

Je voudrais caractériser rapidement ce prophète et le secret de ses prophéties.

Mais d'abord, qu'est-ce qu'un prophète?

— « PROPHÈTE, dit Littré, celui qui, chez les Hébreux, inspiré de Dieu, prédisait l'avenir. »

Si tels sont les dons auxquels se reconnaît le « prophète », Alexandre Weill fut véritablement le dernier prophète d'Israël : né chez les Hébreux, il se tenait pour inspiré de Dieu [1] et il se flattait de révéler l'avenir.

***

Depuis cette nuit mystique où une figure étincelante était apparue au petit pâtre de Schirhof, et lui avait dit : « Jeune homme, lève-toi, ceins tes reins et va-t-en d'ici », Alexandre Weill se tenait pour l'élu du Seigneur, dans le même sens où le fut Moïse, dont il pensait être l'héritier direct et le légitime continuateur :

Depuis Moïse, Josué, Samuel, Isaïe, Amos et Jésus (qui était un prophète Mosaïste) il n'y a pas eu, il ne pouvait pas y avoir un juif comme

1. « ...La vérité est que je ne médite pas. Je ne cours jamais après une pensée. Les pensées sautent sur moi et me quittent de même, si je ne les retiens pas par la parole écrite. De là vient que je les appelle, peut-être à tort, des *révélations*. » (*La Mission nouvelle*, préface.)

Dans cette singulière petite brochure, c'est Dieu qui parle, de la première à la dernière page : « Je suis la Force-Justice, la Loi autonome et universelle, immuable, etc. » Dieu y commente son univers, Alexandre Weill tient la plume. Ce n'est point là un procédé littéraire. Le titre dit : « Révélations ». Les chapitres se nomment des « dictées ». L'auteur écrit, mais Dieu « dicte ».

moi. Spinoza, tout en puisant ses principes dans Moïse, n'a pas compris ses vérités éternelles, à cause des falsifications pharisiennes qu'il n'a pu séparer pour les rejeter. Si un juif comme moi avait surgi, il y a seulement un siècle, il aurait été brûlé par les prêtres juifs et chrétiens, comme ils ont voulu le faire à Maïmonide, du moins envoyé aux galères.

J'ai expulsé de l'*Ancien Testament* les fraudeurs de Moïse et conséquemment du *Nouveau Testament* les fraudeurs de Jésus, qui en sont sortis. J'ai toujours eu la conscience de ma mission, même, je crois dans le ventre de ma mère, même dans mes errements politiques. Comme Moïse, Yéovah m'a parlé dans mes songes. Je l'ai vu dans toute a splendeur de sa Loi immuable, conforme à la plus haute raison qui vient de lui, et qui ne vient que de lui [1]...

Ces paroles nous donnent l'essentiel de la pensée d'Alexandre Weill. Leur sens vous sera plus accessible, quand je l'aurai rapporté à l'idée absorbante et unique, dont je vous disais, au début de cette causerie, qu'elle emplit ses innombrables livres.

Cette idée, c'est que la plus grande fraude historique, religieuse et philosophique, qui ait jamais été commise, a été l'introduction mensongère et funeste de la fête du Grand-Pardon — ou de *Kipour* — dans la législation attribuée à Moïse par les rédacteurs du Pentateuque; que « depuis l'existence du monde, toutes les superstitions réunies de toutes les nations n'ont pas produit autant de malheurs, de crimes, d'infamies et de méfaits que la seule idée, la seule erreur *de la possibilité du pardon, de l'annulation des effets d'une cause, par la volonté de Dieu, soit par un miracle, soit par un caprice, soit par le simple repentir* [2] » ; que l'idée du pardon est immorale, absurde, et proprement inintelligible ; qu'en effet elle est contraire aux lois de la justice et de la nature, qui sont l'émanation directe de Dieu ; qu'elle est donc injurieuse pour Dieu même; et que l'humanité ne trouvera le chemin du progrès et du bonheur, qu'en retournant à la vraie loi de Moïse, c'est-à dire à sa parole purifiée de cette impiété et de ce mensonge...

La « mission » d'Alexandre Weill est de l'y conduire.

C'est pour accomplir cette mission qu'Alexandre Weill a publié

1. *Code d'Alexandre Weill*, page IX ; Paris, Sauvaître, 1895. — A l'exemple de Moïse, Alexandre Weill se propose, dans ce livre, comme législateur.
2. *Ma Jeunesse*, p. 83-84.

tant d'ouvrages que personne n'a lus ni ne lira jamais, et notamment ce grand commentaire des « Cinq livres (mosaïstes) de Moïse », où il affirme que deux religions cohabitent dans le Pentateuque, l'une de raison et de lumière, due à Moïse, et l'autre de thaumaturgie et de mensonge, due à Esra (*Esdras*) et aux docteurs de la Grande Synagogue[1]...

1. *Les Cinq livres (mosaïstes) de Moïse, traduits textuellements sur l'hébreu avec commentaires et étymologies, avec élimination des falsifications qu'Esra et la Grande Synagogue ont frauduleusement mises dans la bouche de Moïse.* — Cinq volumes, Paris, 1890-1891.

Une bibliographie complète des œuvres d'Alexandre Weill serait malaisée à établir. Mais on peut esquisser un essai de classement.

Romans. — Ce sont des histoires alsaciennes et juives (*Emeraude*, *Couronne*, *Selmel*, etc.) Alexandre Weill les a réunies en deux volumes (*Mes Romans*, Paris, 1886), avec une préface de Henri Heine, assez moqueuse.

Théatre. — De même, il a réuni huit pièces, en prose ou en vers, dans *Mon Théâtre* (Dentu, 1885). Alexandre Weill était grand ennemi de la propriété littéraire. Mais pourtant il se lamentait d'avoir été plagié par MM. Alexandre Dumas fils (dans l'*Etrangère*), Sardou (dans *Divorçons*), et Georges Ohnet (dans le *Maître de Forges*)... Plagiats peu croyables. Mais Alexandre Weill se jugeait dépouillé, et le supportait mal.

En allemand : *Zwei Jugenddramen* (Zürich, 1896.) — *Noch zwei Jugend-Theaterstücke* (Zürich, 1896).

Souvenirs. — *Ma Jeunesse.* — *Souvenirs intimes de Henri Heine.* — *Histoire véridique et vécue de la Révolution de 1848.* — *Lettres d'amour entre deux Epoux* (1892). — Signalons aussi l'*Introduction à mes Mémoires*, donnée comme la « suite » de *Ma Jeunesse.* Les mémoires promis par ce titre n'ont jamais paru. Ils eussent été terriblement sévères, et voisins du diffamatoire, à en juger par cette « introduction ».

En allemand : *Briefe hervorragender verstorbener Männer Deutschlands* (Zürich, 1888).

Histoire. — *Vie de Schiller* (Dentu, 1855). — *Histoire de la grande guerre des Paysans* (Poulet-Malassis, 1862). — *Histoire de la guerre des Anabaptistes* (Dentu, 1874).

Vers. — *Blasphèmes* (1861). — *Agathina, ma femme! Les grandes Juives de l'histoire* (1879). — *Lamartine et Hugo* (1881). — *Mes poésies d'amour et de jeunesse* (1889). — *Rimes alsaciennes* (1889). — *Le Nouvel Isaïe* (1892). — *En Démence* (1894). — *Epopée alsacienne ; Alsacien et Sémite* (1895). — *Rabbin et Nonne* (1895). — *Christian et Christine* (1896). — *Fables et Légendes d'or* (1897).

En allemand : *Skizzenreime meiner Jugendliebe* (1887). — *Knittelverse eines Elsässer Propheten* (1885).

Science et Philosophie. — *La Parole Nouvelle* (1872). — *L'Athéisme déraciné* (1878). — *La Mission Nouvelle* (1885). — *Le Pentateuque selon Moïse* (1886). — *Le Centenaire de l'émancipation des Juifs* (1888). — *Lois et Mystères de l'amour* (1887). — *Si j'avais une fille à marier. Si j'avais un fils à élever* (1891, réédition) — *Les Cinq livres (mosaïstes) de Moïse* (1890-91). — *L'Art est une Religion et l'Artiste est un prêtre* (1892). — *Lois et Mystères de la Création* (1897). — *Etude comparative de la langue française avec l'hébreu, le grec et le latin* (1898).

Brochures et pamphlets divers. — *Hommes Noirs, qui êtes-vous?* (1870). — *Les Croquants financiers* en vers (1861). — *Fleurs d'esprit et de sagesse des*

Cette affirmation, nous devons en convenir, Alexandre Weill ne l'appuie que sur des raisonnements abstraits, et nulle part il ne l'accompagne du moindre essai de démonstration scientifique[1]. Mais qu'importe, si elle l'a mené à une pensée qui n'est pas dénuée d'une certaine grandeur farouche et sévère ?

Alexandre Weill croit en Dieu et se confie (peut-être à tort) à la justice de la nature. Il croit que l'homme est libre et que le sort de l'homme est susceptible de se prédire, parce que, dans un temps donné, les suites de tout acte humain se mesurent à la valeur de cet acte, et contiennent l'expiation ou la récompense. Et il croit, en conséquence, que l'humanité est maîtresse de s'affranchir et de se rendre heureuse sur cette terre, dans la paix et dans la vertu, parce que Dieu respecte son œuvre et n'intervient pas dans les affaires du monde pour détruire ses propres lois par le pardon et le miracle, c'est-à-dire par l'arbitraire.

***

Il y a intérêt à considérer comment Alexandre Weill relie à cette philosophie sa théorie du prophétisme :

Un prophète, dit-il[2], n'est pas un prêtre ignorant qui, après avoir pendant des années avalé des erreurs religieuses et pris de nausées, vomit des prophéties miraculeuses sur ses concitoyens ; un prophète est un penseur, un logicien, un savant ayant pénétré les lois de la nature...

Or, si Dieu pouvait *pardonner*, c'est donc que la nature cesserait d'exaucer le juste et de punir l'injuste : et la prophétie serait interdite. Aussi est-ce la fausse croyance dans la possibilité du *pardon* surnaturel, qui a fait péricliter l'esprit prophétique en Israël :

rabbins (1885). — *L'Esprit de l'esprit* (1888). — *Qu'est-ce que le rêve ?* (1872). — *Lettres de vengeance d'un Alsacien* (1871). — *Paris-Mensonge* (1887). — *Epîtres cinglantes à M. Drumont* (1888). — *Mes Contemporains* (1890). — *Le faux Jésus-Christ du père Didon* (1898).

Cette bibliographie est très imparfaite.

1. Alexandre Weill émet une pareille hypothèse au sujet de l'*Ethique* de Spinoza (Voir *la Parole Nouvelle*, p. 59 ; édition de 1892). Il voit des contradictions dans l'*Ethique* et décide, en conséquence, qu'elle n'est pas tout entière de Spinoza. Cela peut mettre en défiance.

2. *Lettres de vengeance d'un Alsacien*, p. 16.

Avec le système d'Esra basé sur le miracle et le pardon des crimes, moyennant un bouc envoyé au diable, aucune prophétie n'est plus possible. La prophétie est basée sur la loi immuable de Dieu, des causes et des effets par le Temps, chaque cause produisant son effet sans qu'aucun pouvoir puisse détacher les effets de sa cause par un miracle ou par le pardon, une action de vertu ou de justice produisant forcément un bien, et une action de vice et de crime forcément le mal. Sur ce principe, le prophète, connaissant la loi de Dieu qui ne change jamais, peut prédire un avenir heureux, selon les vertus et les crimes des nations et de leurs chefs. Cette prophétie disparut forcément dès que les nations admettaient que Dieu change ou viole ses lois naturelles par un miracle ou le pardon, le miracle ou le pardon n'ayant pas d'autre raison d'être que d'annihiler ou de détacher les effets naturels de leurs causes. Il est vrai que cette fausse croyance des hommes n'a jamais eu la moindre influence sur Dieu, dont la loi fut, est et sera immuable et qui punira toujours, par la justice divine, les crimes invengés par la justice humaine, quadruplement, tout en centuplant les récompenses des vertus et des devoirs accomplis des humains. De là tous les malheurs et toutes les misères des peuples croyant aux miracles et au pardon, vivant dans des erreurs religieuses et étant vicieux et criminels. Les Juifs n'y font point exception. Leurs malheurs, qui sont sortis naturellement de leur fausse religion esraïque et talmudique, ne les ont pas guéris de ces hérésies. Et ces malheurs dureront aussi longtemps qu'ils ne retourneront pas à la religion de Moïse et qu'ils ne pratiqueront pas les lois et les vertus que Moïse leur a prescrites, au nom de Dieu dont, mieux que tout autre mortel, il a connu les lois et les voies de justice.

Avec un Dieu qui change sa loi à volonté, ou qui peut la violer, comme le Yéovah d'Esra et des Pharisiens et le Dieu des chrétiens, il n'y avait plus de prophétie possible. Comment menacer, au nom de la loi de Dieu, un roi criminel d'un châtiment de justice, dans un certain laps de temps, puisque dans ce même laps de temps le Dieu, au nom duquel parle le prophète, peut avoir changé de volonté et de loi ? Et voilà la raison pourquoi il n'y a plus eu de prophètes, ni sous le second temple, ni dans l'exil, ni pendant les siècles chrétiens [1].

Mais Alexandre Weill est venu... Il connaît Dieu : « Dieu, c'est la Justice incorruptible, rien que la Justice, en vertu de laquelle tout existe, depuis le brin d'herbe jusqu'a la planète... Jamais il ne détache un effet de sa cause, jamais il ne suspend sa loi, jamais il ne pardonne ! Toujours et partout la vertu produit paix et bonheur, et le vice guerre et malheur, de même que la pourriture engendre

1. *Le Centenaire de l'Emancipation des Juifs*, p. 87-88.

vermine et gangrène, et la propreté santé et gaieté [1]. » — Armé de ce déterminisme idéaliste, Alexandre Weill peut et sait prédire infailliblement, il est prophète. Et parmi les anciens prophètes, il choisit Isaïe comme son prototype et son modèle, parce qu'il aime son mépris des rites, sa sévérité contre les grands, et ses promesses d'universelle fraternité millénaire :

Car de Sion sortira la loi,
Et de Jérusalem la parole de l'Eternel.
Il sera le juge des nations,
L'arbitre d'un grand nombre de peuples.
De leurs glaives ils forgeront des hoyaux,
Et de leurs lances des serpes ;
Une nation ne tirera plus l'épée contre une autre,
Et l'on n'apprendra plus la guerre [2].

Les curieux trouveront, dans les livres d'Alexandre Weill, bien des prédictions concernant les nations et les hommes. A croire leur auteur, toutes se sont accomplies, ou s'accompliront. Mais Alexandre Weill était si habile à deviner partout les marques de la justice de Dieu !

***

Ce Dieu impassible, qui jamais ne s'attendrit sur la créature, qui jamais ne pardonne, est-il vraiment le Dieu dont l'esprit a jadis parlé à Moïse sur le Sinaï ? — Du moins, c'est le Dieu qui anime Alexandre Weill.

Son nom véritable est *Justice*. Toute sa vie et tant que sa vieillesse eut un souffle, Alexandre Weill a vainement servi ce dieu si ingrat, par l'offrande de ses ouvrages. C'est pourquoi nous nous interdirons de sourire de son mauvais style philosophique et nous consolerons sa mémoire en l'unissant, comme il souhaitait, à la lignée des grands « justiciers » d'Israël.

1. *Lettres de vengeance d'un Alsacien*, p. 17.
2. Isaïe, II, 3-4. — Ce « pacifisme » messianique d'Isaïe ne le détournait point d'être, dans le présent, un grand patriote. Voir ses effroyables oracles contre tous les ennemis d'Israël (Babylone, Moab...) et ses objurgations à son peuple : « Réveille-toi, réveille-toi, Jérusalem... »

LA

GENÈSE DE L'ANTISÉMITISME

SOUS LA TROISIÈME RÉPUBLIQUE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 14 AVRIL 1907

PAR M. I. LEVAILLANT.

MESDAMES ET MESSIEURS,

Si l'on admet que, dans l'histoire des sociétés humaines, tous les faits doivent logiquement s'enchaîner et qu'il n'y a pas plus de génération spontanée pour les phénomènes sociaux que pour les êtres vivants, l'historien ou le philosophe de l'avenir qui voudra remonter à la cause première de l'affaire Dreyfus ne laissera pas que d'être quelque peu embarrassé. Il n'éprouvera assurément aucune peine à reconnaître que seul le fanatisme est capable d'obscurcir les consciences au point de les rendre inaccessibles au sentiment de la justice, et il en conclura naturellement que l'affaire Dreyfus est née de l'antisémitisme, qu'elle en a été la manifestation la plus aiguë et la conséquence la plus douloureuse. Mais si, désireux d'aller plus au fond des choses, il s'efforce, suivant les règles d'une saine critique historique, d'expliquer le mouvement antisémite lui-même par les circonstances qui l'ont précédé, par le milieu où il s'est propagé, par le temps qui l'a vu naître, il aura la surprise de constater que ce mouvement s'est précisément produit dans le pays qui semblait offrir le terrain le moins favorable à son développement

et à une époque où les haines confessionnelles y paraissaient depuis longtemps et à jamais éteintes.

C'est un singulier paradoxe, en effet, que, pendant un grand nombre d'années, une guerre acharnée ait pu être faite aux Juifs dans un des pays du monde qui comptent relativement le moins de Juifs. On comprend à la rigueur l'animosité dont on les poursuit chez les nations où ils forment des agglomérations nombreuses et compactes, où, de gré ou de force, ils vivent séparés des autres habitants, en Roumanie, par exemple, où ils sont 300.000, en Autriche-Hongrie, où ils sont 1.700.000, en Russie, où ils sont 5 millions. Mais en France, depuis l'annexion de l'Alsace-Lorraine à l'Allemagne, ils sont à peine au nombre de 80.000. Disséminés dans tout le territoire, ne formant nulle part de groupement distinct, ils sont comme une poussière sans consistance; même réunis et parqués dans une région déterminée comme le sont les Juifs de Russie, ils représenteraient tout juste l'équivalent d'un petit arrondissement de province. Et c'est pour avoir raison d'une minorité aussi infime qu'on a organisé une propagande effrénée, qu'on a fondé des comités, créé des journaux, qu'on a prêché la lutte sainte et qu'on s'est équipé et armé comme pour une véritable croisade. Il y avait une telle disproportion entre l'effort dépensé et le but poursuivi que l'entreprise cessait presque d'être lâche à force de paraître ridicule.

Pour donner à cette campagne une apparence de légitimité, on a naturellement grossi l'importance du chétif adversaire qu'il s'agissait de réduire. On a non seulement prêté aux Israélites de France une puissance d'autant plus redoutable qu'on la disait plus mystérieuse ; mais on leur a attribué surtout des richesses fabuleuses. On a affirmé, non seulement dans les journaux, mais à la tribune de la Chambre des députés, qu'ils détenaient quatre-vingts milliards. Quatre-vingts milliards ! Vous figurez-vous ce que représente une pareille somme ? Mais quatre-vingts milliards pour 80.000 Juifs, ce n'est rien moins qu'un million en moyenne, non pas par famille, mais par tête ! On peut supposer que, si ces pauvres inventions ont pu se répandre en France, — et elles y ont en effet trouvé créance chez un grand nombre d'esprits, — c'est qu'elles y ont rencontré un terrain tout préparé à les recevoir, qu'elles y sont tombées sur une

population aveuglée par des haines ataviques et des préjugés séculaires. Il n'en est rien pourtant. Je ne veux pas exagérer l'influence que les idées de la Révolution ont exercée sur les masses profondes de notre pays et, encore que notre population soit en général d'intelligence ouverte et de mœurs douces, je ne prétendrai pas qu'elle soit incapable en toutes circonstances de sentiments préconçus et même de fanatisme. Ce qui est vrai, c'est que, si elle a été imprégnée, dans des temps fort reculés, de la haine du Juif, elle s'en était depuis longtemps déshabituée. Il ne faut pas oublier que les Israélites, qui, au moyen âge, avaient été nombreux en France, dix fois plus nombreux peut-être qu'aujourd'hui, en furent expulsés par Charles VI, le 17 septembre 1394. Cet exil se prolongea pendant une longue série de siècles. A la veille de la Révolution, il n'y avait guère dans le royaume que les Juifs d'Alsace, que Louis XIV y avait trouvés au moment de la conquête, les Juifs portugais, qui avaient été autorisés à s'établir à Bordeaux après qu'ils eurent été bannis d'Espagne, et les Juifs du Comtat Venaissin, que la bienveillance des papes avait laissés subsister. A Paris même, les Juifs étaient 500 tout au plus, venus du Midi ou d'Alsace, dissimulés dans les faubourgs et que le gouvernement feignait d'ignorer plutôt qu'il ne les tolérait. Lors donc que la Révolution émancipa les Juifs, il y avait longtemps que la majorité de la nation ne les connaissait plus. L'image sous laquelle on lui avait appris à se les représenter ne les flattait peut-être pas. Mais les préventions qu'elle nourrissait contre eux, précisément parce qu'elles étaient suggérées, avaient nécessairement quelque chose de superficiel, de factice, et ne sauraient se comparer à ces animosités profondes et implacables qui naissent, entre hommes que la religion divise, d'un contact prolongé et de conflits sans cesse renouvelés.

Encore aujourd'hui, dans plusieurs de nos provinces, on ne sait pas, en dehors des villes, ce que c'est que le Juif et on ne le connaît guère que par les images d'Epinal. D'ailleurs, les pays qui sont réellement imbus de la haine du Juif, qui l'ont en quelque sorte dans les moëlles et qu'on peut considérer pour cette raison comme les terres d'élection de l'antisémitisme, se distinguent par un signe certain : ce sont ceux que hante la légende du meurtre rituel. Cette

accusation sanguinaire, la plus inepte que l'histoire ait enregistrée, mais aussi la plus tenace, la plus rebelle à la raison, qui a résisté aux réfutations des savants, aux protestations des chrétiens éclairés et même au désaveu des papes, qu'on avait dirigée d'abord contre les premiers chrétiens et qu'on a détournée ensuite sur les Juifs, qui depuis des siècles a fait parmi ces derniers d'innombrables victimes, qui aujourd'hui encore sévit avec une extraordinaire intensité dans les pays d'Orient, en Asie-Mineure, en Russie, en Autriche et même en Allemagne, qui naguère a fait naître les drames de Tisza-Ezlar et de Konitz et qui, tout dernièrement, a été la cause occasionnelle des massacres de Kichinef, cette accusation, dis-je, est totalement ignorée en France, si l'on ne tient pas compte de quelques érudits, qui la connaissent comme ils peuvent connaître les superstitions des Arabes ou des Chinois. On a écrit en Allemagne toute une bibliothèque sur le meurtre rituel ; c'est à peine si chez nous il a donné lieu à quelques rares opuscules, tant il y tient peu de place dans les préoccupations publiques. Et si d'aventure, dans un de nos villages, se rencontrait le concours fortuit de circonstances qui provoque d'ordinaire l'entrée en scène de la légende infâme, si, par exemple, à la veille des fêtes de Pâque, le cadavre d'un enfant ou d'une jeune fille était découvert en un lieu où l'on se souviendrait d'avoir vu passer quelque colporteur juif, il ne viendrait pas à l'idée même du paysan le plus arriéré de prétendre qu'un assassinat a été commis pour permettre aux Israélites de mêler du sang chrétien à leurs pains azymes. Cette constatation n'est-elle pas frappante ? Et peut-on mieux montrer que la persécution contre Israël avait perdu dans notre pays ses véritables traditions et que, si l'antisémitisme s'y est manifesté en une poussée plus ou moins vigoureuse, il n'avait pu sortir spontanément d'un sol d'où il était depuis longtemps extirpé ?

Le caractère paradoxal de l'antisémitisme français apparaît d'autant plus nettement que le paradoxe se double ici d'un anachronisme. Que dans les pays où les Juifs sont en dehors du droit commun ils soient en butte à l'aversion et aux suspicions d'une foule ignorante, cela peut s'expliquer ; car la législation restrictive qui les opprime et que l'esprit d'intolérance a inspirée devient à son tour génératrice d'intolérance et entretient les mœurs barbares

dont elle est le reflet. Mettre des créatures humaines hors la loi, n'est-ce pas, en effet, les dénoncer comme des êtres inférieurs, qu'on peut légitimement molester, et les exposer à être traitées en parias? Mais fort heureusement, les idées de tolérance et de justice ont, elles aussi, une puissante vertu éducatrice et, lorsqu'une nation a réalisé dans ses lois l'égalité entre les confessions religieuses, elle en ressent de tels bienfaits qu'elle s'attache à sa législation nouvelle sans esprit de retour ; depuis la Révocation de l'Édit de Nantes, il est peut-être sans exemple, dans l'histoire de la civilisation moderne, que les conquêtes de la liberté de conscience n'aient pas été définitives.

Or, il y a plus d'un siècle que la France, devançant toutes les nations du monde, a reconnu aux Juifs français le titre de citoyens. Et depuis cette séance mémorable du 27 décembre 1791, où l'Assemblée Constituante proclama leur émancipation, leurs droits n'ont jamais été, sauf un instant sous Napoléon Ier, sérieusement contestés. La Restauration elle-même n'essaya pas de détruire sur ce point ou seulement d'amoindrir l'œuvre de la Révolution française. Sous le gouvernement de Louis-Philippe, il est vrai, quelques publications hostiles aux Israélites virent le jour. Pendant ce règne, les Israélites français, relevés depuis un demi-siècle seulement de leur longue déchéance, commençaient déjà à conquérir leur place au soleil. Un certain nombre d'entre eux se distinguèrent dans les lettres et dans les arts ; ils comptèrent dans leur sein des écrivains en vue, des avocats en renom, des musiciens illustres. Il y en eut qui se mêlèrent activement à la bataille des idées et des systèmes ; on connaît notamment la part importante que certains Juifs originaires du Midi, comme Pereire et Olinde Rodrigues, prirent au mouvement saint-simonien. La monarchie de juillet vit également grandir la puissance d'une maison de banque juive qui joua un rôle considérable dans l'émission des emprunts d'Etat et devint pour ainsi dire un des facteurs du crédit public. On conçoit que cette ascension rapide d'une race affranchie de la veille ne laissât pas que d'éveiller les jalousies et les colères. Dès cette époque, l'influence des financiers israélites provoqua un mouvement de protestation et de résistance, qui donna naissance aux livres de l'historien Capefigue et surtout au célèbre ouvrage de Toussenel, — plus célèbre peut-être

que lu —, les *Juifs*, *Rois de l'Epoque*. Bien que cette campagne fût conduite avec une certaine vigueur et avec un incontestable talent, elle resta entièrement confinée dans les cercles littéraires ; elle n'exerça pas d'action sérieuse sur l'opinion et n'en exerça aucune sur les pouvoirs publics. Ce fut sous le gouvernement de Louis-Philippe que les dépenses du culte israélite furent inscrites pour la première fois au budget de l'État et ce fut sous le même règne, en 1839, que disparut, avec le serment *more judaico*, le dernier vestige des différences légales qui séparaient Juifs et chrétiens.

Avec la Révolution de 1848 se produisit un fait nouveau, qui montra d'une façon particulièrement caractéristique que toutes les barrières élevées devant le Juif par les lois et les mœurs étaient définitivement renversées. Deux Israélites successivement furent appelés au pouvoir. Crémieux fut membre du gouvernement provisoire et se signala en cette qualité par deux grandes mesures d'humanité et de justice : la suppression de la peine de mort en matière politique et l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises. Et je me souviens d'avoir assisté dans ma jeunesse à une assemblée générale de l'*Alliance israélite universelle*, assemblée présidée par Crémieux et devant laquelle le célèbre avocat déclara, non sans émotion, qu'il avait éprouvé un certain orgueil à contribuer, lui Juif, à l'affranchissement d'une race. Un autre Israélite, Michel Goudchaux, devint ministre des finances dans le cabinet formé par le général Cavaignac et laissa derrière lui le souvenir d'une rare capacité unie à l'intégrité la plus haute et au plus noble désintéressement. Du reste, tant que dura la République de 1848, le Juif eut rarement à souffrir des passions qui s'entrechoquaient pendant cette période tourmentée ; alors que tout se discutait, ses droits restèrent hors de conteste. Il y a eu un moment, dans quelques villages d'un coin de l'Alsace, des désordres dirigés contre les Israélites; mais d'un caractère purement local, ils furent vite réprimés et n'eurent aucune répercussion au dehors. Et lorsque, en 1851, la réaction étant triomphante, un ministre clérical voulut imposer un changement de poste à un professeur de philosophie d'un lycée de Bretagne, qu'un évêque fanatique avait dénoncé comme Juif, l'émotion considérable que souleva ce mince incident vint montrer combien

fortement les idées de tolérance s'étaient enracinées dans les esprits.

La situation des Juifs français s'affermit encore durant les dix-huit années du règne de Napoléon III. S'il m'était permis ici de faire allusion aux luttes politiques où j'ai eu jadis un modeste rôle, je serais en droit de dire que je ne suis pas suspect de partialité pour le régime issu du coup d'Etat du 2 décembre ; mais je dois à la vérité de reconnaître qu'on chercherait vainement dans l'histoire du second Empire la moindre trace d'antisémitisme. Je dois même ajouter que le second Empire s'honora plusieurs fois en se faisant en Europe le champion de la liberté de conscience et le protecteur des Juifs persécutés. Napoléon III intervint personnellement en faveur des Juifs roumains, qui avaient été à cette époque, comme tout récemment encore, victimes d'émeutes populaires. Et ce fut à la suite de négociations engagées par la diplomatie impériale et qu'un vote unanime du Sénat avait encouragées que la Confédération helvétique fut amenée, en 1864, à concéder aux Israélites des droits qu'elle leur avait jusqu'alors refusés. Le gouvernement de la troisième République aurait-il osé, dans ces dernières années, braver les colères que de semblables démarches de sa part auraient déchaînées dans le camp antisémite ? Oserait-il même les braver à l'heure actuelle ? A cette question j'hésite à répondre, ne pouvant oublier l'accueil plein d'indifférence, sinon de dédain, que rencontrèrent auprès du gouvernement de la République les généreuses et courageuses initiatives prises par l'illustre président Roosevelt en faveur des Juifs de Roumanie et plus tard en faveur de nos malheureux coreligionnaires de l'empire russe. Quoi qu'il en soit, les démarches que je viens de rappeler ne soulevèrent pas sous l'Empire ombre de critique. Tant il est vrai que le principe de la liberté de conscience avait cessé d'être le principe exclusif d'un parti politique et était devenu comme une portion du patrimoine moral du pays tout entier.

Aussi bien, la guerre de 1870, qui exalta si violemment le sentiment patriotique et l'égara même parfois au point d'éveiller les défiances les plus injustes contre tout élément en apparence étranger, ne donna-t-elle jamais lieu, contre le patriotisme des Juifs français, à la manifestation de ces soupçons injurieux qu'on leur a plus tard prodigués si volontiers. L'Alsace, qui a été le premier

théâtre de la guerre et qui devait en être l'enjeu, était, après Paris, la province de France qui comptait le plus d'Israélites. Israélites et chrétiens y furent parfaitement unis dans la lutte contre l'envahisseur. En Alsace, comme dans le reste du pays, les Juifs firent leur devoir et rivalisèrent avec les chrétiens de patriotisme et de dévouement. Détail caractéristique à noter : après le traité d'annexion, ce fut parmi les Juifs d'Alsace qu'il y eut, relativement à leur nombre, le plus d'émigrants.

On conçoit donc qu'à l'aurore de la troisième République aucun sentiment hostile aux Juifs ne se soit fait jour au sein de la nation française. Les graves événements qui venaient de bouleverser le pays, la guerre, la chute de l'Empire, la Commune, avaient laissé derrière eux bien des ferments de discorde ; ils n'engendrèrent pas, du moins, de querelles religieuses. Même au sein de cette Assemblée nationale, qui a voué la France au Sacré-Cœur, qui avait rêvé de restaurer l'ancien régime et de rétablir le pouvoir temporel des papes, il ne s'éleva jamais une seule voix, fût-ce des bancs de la droite ultramontaine, pour menacer les Juifs dans leurs droits ou seulement pour prononcer contre eux une parole désobligeante. De même, le gouvernement du 16 mai se garda de leur témoigner une antipathie particulière. Il les trouva pourtant presque tous sans exception dans les rangs de ses adversaires ; mais ce n'est que plus tard qu'on songera à leur faire expier leur attachement à la République.

Au lendemain de la période du 16 mai, le parti républicain, définitivement installé au pouvoir, ne pouvait évidemment que montrer des dispositions bienveillantes à l'égard des Juifs, qui avaient été ses fidèles partisans, dont un grand nombre avaient combattu dans ses rangs et contribué à sa victoire. Dès la première heure, les Juifs avaient salué avec enthousiasme l'avènement de la République : ils voyaient en elle le couronnement nécessaire de cette Révolution française qui les avait rétablis dans leurs droits d'hommes et leur avait rendu une patrie. Il est donc naturel que le parti républicain n'ait pas voulu les exclure de son triomphe et que les différents ministères qui se sont succédé aux affaires, après la chute de l'ordre moral, ne leur aient refusé ni sympathie, ni protection. Leur situation morale et matérielle continua donc à se développer à l'abri des lois

égales pour tous; quelques-uns d'entre eux furent investis d'importantes fonctions publiques; il y eut même, comme en 1848, des Juifs ministres, sans que personne s'avisât de s'en étonner et de s'en irriter. Et la même politique de tolérance et de libéralisme, l'influence de la France la faisait prévaloir dans les conseils de l'Europe; c'est sur la proposition du ministre français, M. Waddington, appuyé par Disraéli, qu'en 1878 le Congrès de Berlin proclama l'émancipation des Juifs des royaumes danubiens. Grâce à la France, la liberté de conscience, si longtemps contestée, devenait une des bases du droit international.

Et c'est quand l'œuvre de la Révolution venait de recevoir ainsi la plus éclatante des consécrations que nous allons la voir battre en brèche par l'antisémitisme. Chose inattendue! la question juive se posa de nouveau devant le pays à un moment où non seulement on pouvait la croire depuis longtemps et irrévocablement tranchée, mais où elle semblait complètement oubliée.

Pour s'expliquer cette anomalie, il faut se souvenir que l'antisémitisme contemporain n'est pas un produit français; il nous est venu d'Allemagne, de cette Allemagne où les luttes confessionnelles sont de tradition, où a toujours prédominé l'esprit de caste et qui, à la suite de ses dernières victoires, avait poussé jusqu'au paroxysme l'orgueil de race. A ce point de vue, il est peut-être exact de dire que l'antisémitisme fut une des conséquences et non des moins funestes de la guerre de 1870, qui a été, d'ailleurs, d'une manière générale, l'origine première du déclin des idées libérales en Europe.

Moins heureux que leurs coreligionnaires de France, quoique infiniment plus nombreux, les Juifs allemands n'ont été émancipés qu'en 1869. On devine que ce n'est pas sans se heurter à une violente résistance des préjugés et des intérêts coalisés qu'ils purent entrer en jouissance des droits qu'ils venaient de conquérir. Ce fut du camp des piétistes protestants que partit contre eux le signal des hostilités. Un des prédicateurs de la Cour de Prusse, le pasteur Stoecker, fulmina du haut de la chaire évangélique contre les dangers dont, selon lui, les Juifs menaçaient la société chrétienne, et ses excitations, que d'augustes adhésions semblaient encourager, produisirent une impression profonde. On vit rapide-

ment se lever les semences de haine que la parole du pasteur Stoecker avait jetées au vent, mais ce fut surtout dans l'Allemagne catholique qu'elles fructifièrent. On était alors au plus fort du *Kulturkampf*. Dans le conflit engagé entre le nouvel Empire et l'Eglise romaine et qui devait se terminer par la capitulation de l'Empire, M. de Bismarck avait pour allié le parti national libéral, dont un des principaux chefs était un Juif, le député Lasker, et était soutenu par les journaux libéraux, qui comptaient des Juifs parmi leurs rédacteurs. Le parti catholique allemand eut l'habileté de mettre ces circonstances à profit pour opérer une diversion : à la lutte contre l'ultramontisme, il opposa la lutte contre le sémitisme. La manœuvre réussit à souhait et trouva naturellement des imitateurs.

Elle en rencontra même en France. Mais il serait insuffisant et peut-être puéril d'expliquer le succès de cette importation par la tendance qu'ont les Français à s'engouer des modes venues de l'étranger. Non ! Si le cri de haine qui a retenti en Allemagne contre les Juifs ne s'est pas éteint de ce côté du Rhin dans l'indifférence et le silence, s'il s'y est répercuté, au contraire, en échos stridents et prolongés, c'est qu'il y est venu à point nommé pour servir de cri de ralliement à un parti politique en déroute. Ce parti est le parti clérical. Il avait besoin d'un dérivatif au courant d'impopularité qui l'avait submergé. L'antisémitisme est venu le lui fournir.

A deux reprises, au 24 mai 1873 et au 16 mai 1877, le parti clérical s'était engagé dans une lutte à outrance pour retenir le pouvoir et l'influence qui lui échappaient ; il en était sorti écrasé. Le parti vainqueur avait poursuivi sur lui ses avantages en dispersant les congrégations d'hommes non autorisées, mesure plus ou moins efficace, mais qui, sans précédent depuis la Révolution, parut d'une audace extraordinaire. Puis, la défaite politique s'était aggravée d'un désastre financier. La banque qu'on avait créée pour servir les intérêts catholiques s'était effondrée, entraînant dans sa ruine de nombreuses fortunes. On avait, en effet, eu la singulière idée de fonder, sous le nom d'*Union générale* et sous la direction d'un ancien député clérical, une institution financière qui affichait hautement le but de devenir l'instrument de la puissance catholique. Parce qu'il y avait des Juifs banquiers, on s'était imaginé

qu'il y avait une banque juive, c'est-à-dire un pouvoir d'argent mystérieux et anonyme qui poursuivait par des voies occultes des visées hostiles au catholicisme et qui, s'étant fait le commanditaire du parti républicain, avait seul pu, disait-on, lui procurer la victoire. A cette œuvre diabolique on avait jugé nécessaire d'opposer une banque chrétienne. L'entreprise eut de brillants débuts et semblait avoir devant elle un magnifique avenir. Songez donc ! elle devait accaparer la clientèle catholique, qui était immense, et travailler avec tout l'or des congrégations. En peu de temps, les actions de l'*Union générale* montèrent à des cours fantastiques. Lorsqu'enfin le mirage se fut dissipé et que la catastrophe se fut produite, on s'en prit aux Juifs, qui, par d'adroites manœuvres, se seraient débarrassés d'une redoutable concurrence et dont une magistrature complaisante aurait, par des arrestations injustifiées, secondé les coupables desseins. Les Juifs n'y étaient pour rien ; les débats judiciaires qui eurent lieu dans la suite établirent que l'*Union générale* avait été le propre artisan de sa déconfiture, qui était due à de folles imprudences, à des spéculations effrénées et même à des pratiques délictueuses. Mais la légende était née et beaucoup d'esprits superficiels ou prévenus étaient dès lors convaincus que c'était l'or juif et l'influence juive qui avaient précipité la débâcle de l'*Union générale* et causé la détresse de nombreuses familles catholiques. On peut affirmer avec une certitude presque absolue que c'est à l'instant précis où l'*Union générale* a sombré qu'a germé l'idée qui a été le principal levier de la propagande antisémite et qui a consisté à rendre les Juifs responsables en bloc de toutes les calamités publiques. Quand ensuite on se fut aperçu par l'exemple de l'Allemagne que les vieux préjugés qui animaient contre les Juifs la chrétienté du moyen âge n'étaient qu'assoupis au fond des cœurs et qu'il était possible de les réveiller au moyen d'excitations énergiques et soutenues, qu'on pouvait rallumer les haines d'autrefois en soufflant sur les cendres mal éteintes où elles couvaient encore, on eut vite fait d'ériger l'idée née d'un événement accidentel en un système général d'attaque et de défense. Dénoncer le Juif comme l'ennemi de la prospérité nationale, exagérer sa puissance, lui attribuer tous les pouvoirs afin de lui imputer toutes les fautes, le

rendre suspect aux masses populaires pour pouvoir les mieux détourner des principes de liberté dont il est l'incarnation vivante, tel a été le plan de bataille à l'aide duquel le cléricalisme a voulu prendre sa revanche des échecs mutipliés qu'il avait subis. Le plan était bien conçu et a été bien près de réussir.

Si l'antisémitisme a fini par exercer de grands ravages en France, on comprend pourtant qu'il n'ait pu s'y implanter du premier coup. Comme pour toute entreprise d'acclimatation, il y a eu une série de tâtonnements et d'essais. Dès le lendemain même de la campagne du pasteur Stoecker, un certain nombre de journaux conservateurs dirigèrent contre les Israélites des attaques tout d'abord timides et réservées, mais qui, devant l'indifférence tant du public que des intéressés eux-mêmes, devinrent peu à peu plus violentes. L'antisémitisme naissant voulut, en outre, avoir ses journaux spéciaux. Il a paru notamment à Paris, en 1883, sous le titre l'*Antisémitique*, une feuille hebdomadaire qui s'était donné pour tâche de couvrir d'invectives les Israélites quelque peu en vue. Mais toutes ces tentatives avortèrent. L'esprit public n'était pas encore mûr pour une pareille propagande. Le mouvement antisémite, stationnaire durant plusieurs années, ne prit réellement son essor qu'avec la publication en 1886 de la *France juive* de M. Drumont. On peut dire de M. Drumont que, s'il n'a pas été le promoteur de l'antisémitisme français, il en a été le véritable fondateur.

Vous connaissez sans doute ce livre. Le titre même en révélait la pensée dominante. La *France juive*, cela voulait dire que quarante millions de Français étaient gouvernés, tyrannisés et exploités par quatre-vingt mille Israélites. Pour étayer cette thèse stupéfiante, M. Drumont imagina un procédé très simple. Tous les événements fâcheux dont le pays avait eu à souffrir, tous les désastres qui l'avaient frappé, tous les scandales dont il s'était ému, M. Drumont en attribua invariablement la cause aux Israélites. Il fit preuve à cet égard d'une audace dans l'affirmation véritablement extraordinaire. C'est ainsi qu'il appela la guerre de 1870 « la guerre juive ». C'est ainsi encore qu'il prétendit que la Commune avait eu une « face juive » ; la preuve, c'est « qu'elle n'avait pas incendié une seule des maisons des Rothschild » et « qu'ensuite — résultat

autrement important — elle avait fait égorger trente mille Français par des Français ». Comme les accusations portées contre les Juifs en général n'auraient pas suffi pour donner au livre le piquant et l'attrait voulus, M. Drumont les releva et les agrémenta d'attaques personnelles dirigées contre une quantité innombrable de Juifs en particulier, ce qui était un moyen bien plus sûr d'éveiller la curiosité du lecteur. Tous les Israélites qui, dans la presse, dans la politique, dans les fonctions publiques ou dans les affaires, jouissaient à un titre quelconque de la moindre notoriété, ceux même dont les noms avaient été accidentellement prononcés dans un procès ou dans un fait-divers de journal, étaient pris à partie dans la *France juive* de la façon la plus malveillante; leurs actes les plus simples et même les plus louables étaient travestis et présentés sous un jour odieux ou ridicule. La liste de ces victimes du dénigrement systématique était, pour faciliter les recherches de la malignité publique, réunie dans un index placé à la fin de l'ouvrage, index qui n'a pas été une des moindres causes de son succès et qui a permis plus tard à un magistrat de qualifier le livre de M. Drumont de « Bottin de la diffamation ». Pour figurer, du reste, sur ces tablettes de la calomnie qui pouvaient devenir des tablettes de proscription, il n'était pas indispensable d'être Juif : il suffisait d'avoir un nom à physionomie vaguement hébraïque.

Mais ce qui caractérisait surtout la *France juive*, ce qui en faisait ressortir le véritable but et en décelait les arrière-pensées, c'est qu'elle fut moins un acte d'accusation contre Israël qu'un réquisitoire contre le régime républicain. La République y était plus maltraitée encore que le judaïsme et Gambetta y tenait beaucoup plus de place que M. de Rothschild. Comme au moment où le livre a été écrit, la République était gouvernée par les amis de Gambetta et de Ferry, par ceux qu'on appelait alors les opportunistes, M. Drumont s'est naturellement évertué à créer entre l'opportunisme et les Juifs des liens d'étroite solidarité, afin de pouvoir faire rejaillir sur l'un le discrédit dont il espérait couvrir les autres. Tirant parti de ce qu'il y avait parmi les amis et les collaborateurs de Gambetta quelques Israélites marquants, tels que Raynal et M. Joseph Reinach, il a représenté les Juifs comme ayant totalement asservi l'oppor-

tunisme. Vous savez, Mesdames et Messieurs, que plus tard il les accusera de même d'avoir complètement domestiqué le socialisme.

Ce qui prouve qu'en attaquant les Juifs il visait principalement le gouvernement de la République, c'est qu'il ménagea intentionnellement tous les partis qui combattaient les hommes alors au pouvoir. Bonapartiste d'origine et de tempérament, il se montre inconsolable, dans son livre, de l'échec des tentatives de restauration de Henri V et attribue cet échec aux Juifs, qui, « dès 1873 avaient pris ouvertement la direction du mouvement républicain à Paris ». En même temps, il est plein de tendresse pour les survivants de la Commune. Il s'ingénie de toutes façons à flatter, à séduire et à entraîner les socialistes et les révolutionnaires. Faisant appel aux convoitises de la foule, comme à ses préjugés, il n'hésite pas à lui présenter le pillage comme la fin dernière de l'antisémitisme. « On distribuera tous ces biens mal acquis à tous ceux qui prendront part à la grande lutte qui se prépare, comme on a distribué jadis des terres et des fiefs aux plus courageux. » M. Drumont n'est-il pas dès lors fondé à soutenir que l'antisémitisme se confond avec l'anticapitalisme et que, par conséquent, il tend au même but que le socialisme ? Aussi bien n'est-il pas embarrassé pour signaler aux ouvriers un moyen commode et expéditif de réaliser toutes leurs revendications du premier coup. « Avec cinq ou six milliards comptant, prélevés sur les 80 milliards dont on aurait préalablement dépouillé les Juifs, on exproprierait certainement assez d'usines pour permettre aux ouvriers d'expérimenter leurs doctrines sociales. » Ainsi que vous le voyez, tout le plan de campagne qu'on a suivi plus tard pour donner l'assaut à la République et qui a consisté à réunir pour un même combat les partis les plus opposés par leurs doctrines et par leurs traditions, à exploiter à la fois les instincts rétrogrades et les passions révolutionnaires, les plus respectables sentiments de patriotisme ou de piété et les plus vils appétits, se trouve déjà, non seulement ébauché et esquissé, mais tracé et parachevé avec tous ses détails de tactique et de stratégie, dans le volumineux pamphlet de M. Drumont.

La *France juive* eut un succès de librairie considérable, mais ce fut essentiellement un succès de curiosité et de scandale, qui

paraissait devoir rester sans lendemain. Il ne semblait pas qu'un livre dont les exagérations étaient criantes et les inexactitudes monstrueuses dût laisser dans les esprits une impression durable. Cependant l'antisémitisme venait de se révéler comme un filon trop fructueux pour pouvoir être abandonné. Quelques journaux de droite et de gauche voulurent tirer profit de la veine que Drumont avait ouverte et les attaques contre les Juifs devinrent plus fréquentes, aussi bien dans la presse avancée que dans la presse conservatrice. M. Drumont lui-même s'appliqua à ne pas laisser pâlir sa renommée; il débita son livre en tranches, sous forme de conférences; il organisa des meetings et fut secondé dans cette œuvre de diffusion populaire par un gentilhomme décavé, le marquis de Morès, et un commerçant failli, M. Jules Guérin. Avec le même Jules Guérin, futur héros du fort Chabrol et futur condamné de la Haute-Cour, qui se préparait dès cette époque à devenir l'homme des coups de main de l'antisémitisme, il fonda la *Ligue antisémitique*, qui n'a jamais eu que peu d'adhérents effectifs, mais qui suppléa au nombre par une extrême audace. Il publia enfin, comme suite à la *France juive*, sous les titres de « la Fin d'un Monde » et de la « dernière Bataille », de nouveaux écrits conçus dans le même esprit. Mais le résultat de tous ces efforts tentés pour renforcer le mouvement et le précipiter ne se fit que lentement sentir. L'antisémitisme ne commença à faire figure et à exercer sur l'opinion une action appréciable que plus tard, en 1889 et 1890. Ce n'est pas que la propagande des premières années demeurât vaine et stérile; mais noyée en quelque sorte dans la propagande boulangiste, ce n'est pas à l'antisémitisme qu'elle profita tout d'abord, mais au boulangisme.

L'apparition du boulangisme, il convient de ne pas l'oublier, suivit de près celle de l'antisémitisme. Le boulangisme et l'antisémitisme étaient les produits de la même époque troublée. Ils étaient nés l'un et l'autre au moment où la République se trouvait aux prises avec ses premières difficultés, après les dissensions politiques causées par la guerre du Tonkin, après les élections si disputées d'octobre 1885, au lendemain des scandales de l'affaire Willson, à la veille de ceux du Panama. L'un et l'autre ont cherché à exploiter tous les mécontentements et à les réunir en un faisceau

contre la République. Le boulangisme et l'antisémitisme étaient comme deux courants issus presque à la même heure de sources différentes et qui, roulant sur la même pente, finirent par mêler leurs eaux. L'antisémitisme, absorbé d'abord par le boulangisme, semblait disparu; mais telle une rivière de montagne entre dans le lac à l'état de maigre ruisseau et en sort fleuve impétueux, tel l'antisémitisme, après s'être perdu dans le boulangisme, reparut grossi et renforcé. On se souvient que, grâce à l'influence de M. Naquet sur le général Boulanger, le parti boulangiste, malgré les tendances individuelles de la plupart de ses membres, refusa longtemps de s'associer, officiellement du moins, à la guerre contre les Juifs. Cependant, lorsqu'affaibli par de graves échecs électoraux, il dut rechercher le moyen de ressaisir la popularité qui lui échappait, il délibéra sur le point de savoir s'il ne prendrait pas la tête de la campagne antisémitique. Quand enfin, aux élections générales de 1889, il fut définitivement vaincu et qu'après le suicide du général il fut forcé de se dissoudre et de disparaître de la scène politique, ce fut l'antisémitisme qui recueillit son héritage et qui rallia ses troupes débandées. Ce sont les débris de l'état-major boulangiste, les Francis Laur, les Delahaye, les Thiébaut, les Millevoye, les Turquet, qui formèrent les premiers cadres de l'antisémitisme.

Cette évolution du boulangisme en antisémitisme se manifesta pour la première fois à la Chambre des Députés en mars 1889, quand, à l'occasion de l'affaire des cuivres et de la déconfiture du Comptoir d'Escompte, M. Francis Laur dirigea, du haut de la tribune, de virulentes attaques contre les Juifs en général et en particulier contre M. de Rothschild, qui venait pourtant, en contribuant pour une large part au salut du marché français, de rendre au pays un service éminent, hautement reconnu à la tribune par le Ministre des Finances, M. Rouvier. Quelques semaines plus tard eurent lieu les élections générales de 1889, qui, ainsi que je viens de le dire, marquèrent la débâcle du boulangisme et où M. Laur lui-même fut battu. Mais, en janvier 1890, M. Laur se présenta de nouveau dans une élection partielle, à Neuilly. Au cours de sa campagne électorale, il organisa dans cette ville une réunion publique, qui fut surtout dirigée contre les Juifs et qui consomma la transformation du

boulangisme en antisémitisme. On y voyait confondus les coryphées des deux partis ; les Laur et les Déroulède y fraternisaient avec les Morès et les Drumont. On s'y livra naturellement contre les Juifs aux excitations les plus haineuses, excitations qui, à ce moment-là encore, pouvaient sembler inoffensives, mais qui avaient cela de grave que c'était pour la première fois que l'antisémitisme apparaissait aux comices et arborait son programme de violence et de proscription devant le corps électoral.

L'antisémitisme, de simple secte irrégulière qu'il était, se trouvait ainsi élevé au rang de parti politique; il eut donc à cœur de s'affirmer désormais comme groupement autonome et il n'hésita plus à produire au grand jour ses revendications, même les plus brutales et les plus audacieuses. Dans les premiers jours de novembre 1891, M. Laur déposa sur le bureau de la Chambre une proposition de loi tendant à l'expulsion de tous les Juifs de France. Qu'il se fût trouvé un halluciné ou un cynique pour désigner au bannissement et à la spoliation un grand nombre de ses concitoyens, cela n'avait rien de bien extraordinaire; de tout temps, on a vu surgir dans les assemblées des motions excentriques. Ce qui était inouï, c'est que la Chambre n'eût pas couvert de huées d'indignation la proposition insensée ou criminelle qu'elle venait d'entendre. Et ce qui était plus stupéfiant encore, c'est qu'il y eut trente-deux députés pour l'appuyer. Décidément, l'antisémitisme avait fait du chemin et pouvait désormais tout oser.

Encouragés par l'indifférence des partis politiques ou par leur lâcheté, les antisémites redoublèrent d'activité. Ils multiplièrent les réunions, inondèrent le pays d'écrits de toute sorte et envoyèrent des émissaires dans tous les coins de la France. Sous différents titres : « les accapareurs », « les Juifs maitres de la France », Morès, Guérin et d'autres orateurs du parti firent successivement des conférences dans les différents quartiers de Paris et dans plusieurs villes de province, à Lille notamment et à Bordeaux. La conférence de Lille eut cela de caractéristique qu'elle eut lieu devant un auditoire composé presque entièrement de prêtres et de notabilités du catholicisme lillois. C'était la preuve que le cléricalisme n'hésitait plus, pour rétablir ses affaires, à confondre ses intérêts

avec ceux de l'antisémitisme. Mais un parti que des adhésions chaque jour plus nombreuses venaient ainsi grossir, qui avait manifestement le vent en poupe et qui se sentait en plein développement, ne pouvait plus se contenter d'instruments de propagande lente et limitée, tels que la conférence et le pamphlet. Pour accélérer le mouvement qu'il avait créé, il lui fallait le puissant et irrésistible outil qui s'appelle un journal. Le 20 avril 1892, M. Drumont fit paraître le premier numéro de la *Libre Parole*.

La *Libre Parole* n'était pas montée comme un autre journal. Comme elle se proposait de jeter la déconsidération sur ses adversaires, les Juifs et les judaïsants — les judaïsants, c'étaient tous les républicains, — elle avait besoin, pour pouvoir se livrer à cette besogne tout à son aise, d'intimider ses victimes, de leur inspirer la crainte et la terreur. Elle eut donc une double organisation. A côté de l'équipe des rédacteurs qui avaient mission d'exploiter le scandale de chaque jour et de l'inventer au besoin, elle constitua, sous la raison sociale : Morès et ses amis, un groupe d'hommes d'action qui devaient fréquenter les meetings, faire le coup de poing, le cas échéant, et se battre en duel. Ce groupe se composait de M. de Morès, qui était non seulement un joueur ruiné, mais aussi un bretteur émérite, du serrurier Vallée, qui, suivant le portrait qu'en traçait la *Libre Parole*, « était taillé en Hercule », de Guérin, le commerçant failli, « qui avait pour biceps un énorme morceau de fer », et d'un certain nombre de bouchers de la Villette. M. Drumont définissait ainsi les services qu'il attendait de ces dignes compagnons : « Quand il y aura de l'électricité dans l'air, Israël verra se dresser un Paris qu'il ne connaît pas, le Paris des Maillotins et des Ligueurs, le Paris de la Saint-Barthélemy. » Ainsi que vous le voyez, on recrutait le personnel de la guerre civile en même temps qu'on se préparait à la déchaîner.

Les débuts de la *Libre Parole* furent sinistres.

Une de ses premières campagnes fut dirigée contre « les officiers juifs dans l'armée ». Depuis quelques années, le nombre de ces officiers avait sensiblement augmenté. Cela prouvait que les Israélites, grâce à leur goût héréditaire pour l'étude, réussissaient aisément dans les concours d'admission de l'école Saint-Cyr et de l'école Polytechnique ; mais cela prouvait également, cela prouvait surtout

combien était fausse la légende qui ne leur reconnaissait de vocation et d'aptitude que pour les professions mercantiles. Mais les antisémites n'admettaient pas qu'ils pussent avoir accès dans la carrière noble entre toutes, qui avait été longtemps réservée à certaines castes et demeurait encore leur refuge préféré. La présence d'officiers juifs dans l'armée était le signe le plus éclatant, le plus triomphal de la victoire des principes de la Révolution ; les antisémites et les cléricaux ne pouvaient s'y résigner.

La *Libre Parole* publia, les 23, 24 et 26 mai 1892, trois articles, ayant pour auteur un officier resté inconnu mais signés d'un nommé de Lamaze et où les officiers israélites étaient incriminés de la façon la plus outrageante. On trouve déja dans ces articles l'abominable esprit de suspicion qui devait engendrer l'affaire Dreyfus. Les officiers juifs y étaient dénoncés en bloc — ils étaient trois cents environ — comme « préparant les trahisons futures ». Il y était dit notamment qu'il « existait chez l'énorme majorité des militaires un sentiment de répulsion instinctive contre les fils d'Israël, qu'on reconnaissait en ceux-ci... l'officier qui trafique sans pudeur des secrets de la défense nationale ». Ne semble-t-il pas qu'on ait tracé à l'avance dans ces lignes comme le scénario du terrible drame qui moins de trois ans plus tard devait émouvoir le monde ?

Le 26 mai, un capitaine israélite, Crémieux-Foa, somma M. Drumont de « cesser cette campagne odieuse, faute de quoi il lui demanderait réparation ». Il est permis de supposer que cette mise en demeure était espérée et attendue. Il y fut répondu par une lettre portant solennellement la triple signature — Drumont —, la rédaction de la *Libre Parole* —, Morès et ses amis — et où il était déclaré qu'à tous les délégués que les officiers juifs voudraient désigner « on opposerait un nombre égal d'épées françaises ». Cette opposition entre les épées juives et les épées françaises était un outrage de plus, qu'aggravait encore la provocation collective de tout le syndicat antisémite.

Un duel eut lieu entre M. Drumont et Crémieux-Foa et se termina par d'insignifiantes blessures. Ce n'était pas le résultat qu'on avait prévu. De cette première rencontre on s'ingénia à en faire sortir d'autres sous les prétextes les plus futiles ou les plus subtils. « Que

nous ayons un bon cadavre de Juif, dit publiquement Jules Guérin, et vous verrez toute la France en l'air. » Ce franc propos, qu'un document judiciaire a enregistré, éclaire d'un jour bien vif les dessous de cette triste histoire.

Après s'être battu avec M. Drumont, Crémieux-Foa, provoqué de nouveau, se battit avec M. de Lamaze et devait se battre encore avec chacun des deux témoins de M. de Lamaze, Morès et Jules Guérin, lorsque, sur l'ordre formel de ses chefs, il dut rejoindre d'urgence son régiment. Mais sur ces entrefaites, un autre officier juif, le capitaine Mayer, instructeur à l'Ecole polytechnique, qui avait été un des témoins de Crémieux-Foa, fut à son tour provoqué par Morès. Il s'ensuivit une nouvelle rencontre qui, celle-là, eut une issue fatale. Le capitaine Mayer, mortellement atteint par Morès, expira le même jour. Il avait trente-quatre ans et passait pour avoir devant lui le plus brillant avenir.

Ce tragique événement produisit une émotion profonde. Il y eut une véritable révolte de la conscience publique contre les détestables excitations qui en avaient été la cause. Un peuple immense assista aux obsèques du malheureux capitaine. L'incident fut porté devant la Chambre et une question fut posée au ministre de la guerre, M. de Freycinet. Le ministre flétrit en termes énergiques « les appels aux préjugés de caste et aux passions d'un autre âge ». Il proclama que l'armée ne connaissait pas les distinctions d'origine. « Si, disait-il, l'excitation à la haine mutuelle des citoyens est une chose mauvaise, l'excitation à la division entre officiers de l'armée est un crime national. » Un ordre du jour conforme à ces belles paroles fut voté par l'assemblée à l'unanimité. A ce moment, l'antisémitisme, objet de la réprobation universelle, semblait définitivement condamné. La *Libre Parole*, elle-même, jugea prudent de ne pas heurter le sentiment public et arrêta la campagne contre les officiers juifs. Elle ne devait avoir que trop tôt, hélas ! l'occasion de la reprendre avec des risques moindres et avec plus de succès.

Forcée d'abandonner momentanément la lutte sur le terrain militaire et patriotique, la *Libre Parole* la transporta sur le terrain économique et social. Ce n'est plus contre le Juif soldat, c'est contre le Juif homme d'affaires, négociant, banquier ou industriel, qu'elle

dirigea ses coups. Elle s'éleva contre les fortunes juives, le luxe juif, l'arrogance juive, contre l'action corruptrice et démoralisante de l'or juif. Elle reprocha aux Juifs d'accaparer le commerce et de monopoliser la finance. Ces accusations trouvèrent d'autant plus aisément créance dans l'opinion que même les esprits les moins prévenus attribuent volontiers aux Israélites des aptitudes particulières pour le négoce. Ils expliquent cette supériorité, si c'est une supériorité, par le passé d'Israël qui, exclu pendant des siècles de toutes les carrières et même de tous les métiers manuels, condamné à ne pratiquer que le commerce, a acquis forcément, pour les affaires, des dispositions devenues à la longue héréditaires ; mais ils l'admettent comme un fait indéniable et sont naturellement portés à l'exagérer. Si l'on examine pourtant les choses de près, on constate aisément que ces facultés en quelque sorte innées et ataviques s'affaiblissent de jour en jour, précisément parce que la cause qui les a fait naître a disparu, et que le goût du Juif pour le commerce et la spéculation est bien moins exclusif depuis qu'il n'est plus acculé au négoce et que d'autres sphères se sont ouvertes à son activité. En tous cas, si la place qu'il occupe dans le monde commercial et industriel reste importante, elle n'a rien qui ressemble à une primauté, rien surtout qui permette de parler de monopole et d'accaparement. Ce ne sont pas les Juifs qui ont inventé ces grands magasins qui sont peut-être le phénomène le plus caractéristique de la situation économique des temps présents, qui constituent, eux, une véritable féodalité commerciale, qui ont attiré peu à peu toute la clientèle de détail et entraîné la ruine du petit commerce. C'est au Juif cependant que le petit boutiquier s'en est pris de ses déceptions et de ses embarras, et le ressentiment qu'il lui a voué n'a pas été un des moindres éléments du succès que la propagande antisémite a obtenu dans notre pays.

Je crois nécessaire d'ajouter que la prépondérance des Juifs n'existe pas plus dans le domaine financier que dans le domaine commercial. La grande et célèbre maison de banque qui a servi et sert encore de cheval de bataille aux polémiques de la *Libre Parole* est bien loin d'avoir aujourd'hui l'influence prédominante qu'on lui prêtait il y a un demi-siècle et il est surtout faux de dire qu'elle soit la maîtresse du marché. En dehors de cette maison, la haute banque

est presque tout entière entre des mains chrétiennes. Les grandes sociétés de crédit qui se sont établies depuis cinquante ans, qui sont, comme on l'a dit récemment à la tribune de la Chambre, comme les grands magasins de la finance, qui ont des comptoirs dans tous les quartiers de Paris et dans toutes les villes de province, qui ont vu s'accumuler dans leurs dépôts la plus grosse part de l'épargne nationale et possèdent de ce chef une incomparable puissance de placement et d'émission, ont été créées en dehors des banquiers juifs et même contre eux. Cela n'empêchait pas la *Libre Parole* de dénoncer les Juifs comme les souverains dispensateurs du crédit public et de les rendre à ce titre responsables de toutes les crises économiques et de toutes les commotions financières dont le contre-coup pouvait atteindre les fortunes particulières. Que dans n'importe quelle région de la France, même là où il n'y avait jamais eu de Juifs, une grosse faillite vînt à éclater ou qu'une industrie vînt à y sombrer en entraînant le chômage d'un nombre plus ou moins considérable d'ouvriers, et immédiatement on faisait remonter à la spéculation juive la cause première du désastre. Ce procédé de dénigrement collectif a été appliqué avec une virtuosité et une maëstria particulièrement remarquables, lorsque la catastrophe de Panama s'est produite avec son cortège de ruines et de scandales, avec sa suite maintes fois renouvelée de poursuites judiciaires et d'enquêtes parlementaires.

L'entreprise du Panama n'avait été à aucun titre et à aucun degré une affaire juive, si tant est qu'il y ait jamais eu d'affaires juives. Ce n'étaient pas les Juifs qui l'avaient fondée ni qui l'avaient dirigée soit au point de vue industriel, soit au point de vue financier ; nul d'entre eux n'avait eu la moindre part dans les erreurs ou dans les folies qui l'ont conduite à sa perte. Tout ce qui est vrai dans les allégations qui ont été émises à cet égard, c'est qu'un petit nombre de Juifs ou d'anciens Juifs ont joué un rôle plus ou moins important dans les négociations engagées par la Compagnie du Panama, soit pour faire autoriser par le Parlement son dernier emprunt, soit pour le faire réussir auprès du public. Ce rôle, on peut en discuter la légitimité et même la moralité. Ce qui est hors de doute, c'est qu'il a été purement accessoire, qu'il n'a modifié en rien le fond des choses et n'a contribué en aucune façon à amener ou à hâter le résultat final.

Il a suffi pourtant pour motiver et alimenter une longue et perfide campagne, qui avait pour objet de faire du Juif le bouc émissaire de toutes les défaillances morales révélées par l'affaire du Panama, en le représentant comme ayant voulu à la fois ruiner et corrompre le pays. Dans cette campagne, les antisémites et les socialistes ont marché d'accord, cherchant les uns à discréditer le régime républicain et parlementaire, les autres à atteindre le capitalisme. Les socialistes rompront plus tard cette alliance, quand, éclairés par les événements, ils se seront aperçus qu'en s'attaquant à une minorité religieuse, ils faisaient le jeu des éternels ennemis de la Révolution, et ce changement d'attitude de leur part exercera sur la situation politique du pays une influence aussi heureuse que décisive. Mais à l'époque dont je parle, les socialistes tenaient le même langage que les antisémites et faisaient la même besogne. Au Parlement, où l'affaire du Panama ne cessait d'être à l'ordre du jour, MM. Rouanet et Viviani poursuivaient la tâche commencée par M. Delahaye et, dans la presse, les articles publiés par les journaux socialistes et révolutionnaires contre les Juifs n'étaient guère moins injustes ni moins violents que ceux de la *Libre Parole* et de l'*Autorité*. C'est ainsi que l'opinion publique, attaquée de deux côtés à la fois, prise en même temps par ses deux extrémités, fut entretenue, pendant les trois années qui précédèrent l'affaire Dreyfus, dans un esprit de défiance, de suspicion et de haine, qui, en éteignant chez elle tout discernement et tout sens critique, devait la laisser sans défense contre le sophisme et le mensonge. C'est ainsi qu'on parvint à créer dans ce pays cette atmosphère troublée et viciée où la saine raison a failli périr et où l'affaire Dreyfus devait fatalement éclore.

A partir du moment où nous sommes arrivés, l'histoire de l'antisémitisme se confond avec l'histoire de l'affaire Dreyfus, que je ne referai pas devant vous, car elle est restée vivante dans vos souvenirs. A concevoir l'affaire Dreyfus comme autre chose qu'un crime de l'antisémitisme, on ne la comprendrait même pas. Si Dreyfus a pu être, je ne dirai pas seulement condamné, mais simplement poursuivi, si les charges relevées contre lui ne se sont pas, faute d'avoir été soumises à une vérification tant soit peu sérieuse, évanouies dès la première heure, c'est que les préjugés de religion et de race avaient

frappé les promoteurs de son procès d'une véritable cécité intellectuelle. Et si plus tard, lorsque son innocence eut éclaté, l'évidence a été mise en doute, c'est que l'antisémitisme ne voulait pas lâcher sa proie ni se laisser enlever l'inépuisable mine de déclamations patriotiques qui assurait son ascendant sur la foule abusée. En réalité, le véritable accusé, ce n'était pas le capitaine Dreyfus, ce n'était même pas le Juif Dreyfus, c'était le Juif en général, tel que la légende l'a dépeint, le Juif du moyen âge, qu'on croyait mort depuis la Révolution et que l'antisémitisme a fait revivre dans l'imagination populaire, le Juif déicide, profanateur d'hosties et empoisonneur de fontaines, capable de tous les forfaits et de toutes les trahisons, le Juif qu'il suffit d'accuser pour le faire condamner, qui n'est jamais innocent, qui ne peut pas être innocent, qui n'a pas le droit d'être innocent! Dreyfus a été un symbole et c'est là ce qui explique sa déconcertante aventure. Il fut moins la victime d'une erreur judiciaire que des égarements de toute une époque.

De là vient précisément que l'erreur judiciaire a été si longue et si difficile à réparer. C'est vainement qu'on accumulait les preuves les plus décisives de l'innocence du condamné. Tant que l'esprit du pays subissait le vertige dont l'antisémitisme l'avait frappé, tant qu'il restait en proie aux passions haineuses qui avaient troublé sa vision et perverti son jugement, le jour de la vérité et de la justice ne pouvait pas venir.

Pourquoi la première revision de l'Affaire en 1899 s'accomplit-elle au milieu de l'agitation la plus violente et souleva-t-elle de telles résistances qu'elle put être mise en échec par une condamnation nouvelle? Et pourquoi, au contraire, la réhabilitation définitive de Dreyfus en 1906 put-elle être prononcée dans le calme le plus complet et fut-elle accueillie dans le pays par un concert d'applaudissements que les récriminations de quelques énergumènes n'ont pas pu troubler? S'était-il donc produit dans l'intervalle une révélation imprévue et foudroyante sous laquelle l'accusation s'était subitement écroulée? Pas le moins du monde. Tout ce qu'on a su de l'Affaire en 1906, on le savait déjà, à peu de chose près, en 1899. Non, ce n'était pas l'Affaire dont la physionomie avait changé d'une revision à l'autre. C'était la mentalité du pays qui

s'était modifiée ; c'était la conscience publique qui s'était retrouvée.

Comment s'est opéré ce revirement des esprits? Quels sont les faits qui l'ont amené et les causes qui l'ont déterminé? Comment, après avoir atteint son apogée avec l'affaire Dreyfus, est-ce précisément de l'affaire Dreyfus que l'antisémitisme a fini par mourir? Ce sont là, Mesdames et Messieurs, des questions que je ne saurais examiner ni même aborder aujourd'hui, — car elles sont en dehors du programme nécessairement limité que j'ai dû me tracer, — mais dont je tiens néanmoins à vous dire un mot, pour terminer cet entretien.

La décadence de l'antisémitisme a commencé lorsque, sous la lumière des événements, son véritable caractère et son véritable but eurent apparu aux regards du pays. Pendant longtemps, le pays, et même le pays républicain, n'avait pas compris que l'antisémitisme n'était que le masque dont s'était affublé le cléricalisme discrédité et que ce qui se dissimulait derrière la guerre aux Juifs, c'était la guerre à la République. Mais grâce aux leçons qui s'étaient dégagées de l'affaire Dreyfus, grâce aussi aux salutaires avertissements qui résultaient de certains incidents particulièrement significatifs et graves, tels que la rébellion du fort Chabrol et l'échauffourée de la caserne de Reuilly, les yeux du pays se sont dessillés et il a vu clairement que l'antisémitisme ne menaçait pas seulement une minorité confessionnelle, mais qu'il mettait en péril toutes les conquêtes de la France moderne.

Et à partir du jour où ce danger trop longtemps méconnu fut aperçu, le parti républicain est revenu à ses principes et à ses traditions, dont l'antisémitisme était la négation directe. Il a reconnu que la cause de la liberté de conscience, que les Juifs avaient à la fois l'honneur et le malheur d'incarner, ne saurait se séparer de la cause générale de la Révolution française. Et la lutte n'a plus été entre l'antisémitisme et les Juifs, mais entre l'antisémitisme et les idées de la Révolution. Il était dès lors inévitable, il était dans la force des choses, que l'antisémitisme fût vaincu et refoulé.

Le gérant : Israel Lévi.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.